بحث در
آثار و افکار و احوال
حافظ

تألیف قاسم غنی

هرمس

جلد سوم

بحثی در تصوّف

آخرین تألیفِ دکتر قاسم غنی

مقدمه

بحثی در تصوّف را مرحوم دکتر قاسم غنی، طابَ ثَراه، هنگامی که در امریکا به معالجه مشغول می‌بوده، در تأیید مقالهٔ عرفانی خانم مُلکی بیات که از بانوان فاضله و باادب مملکت ما است نوشته و برای وی به ژنو فرستاده است.

با عنایت خاصی که مُلکی خانم را به مجلهٔ یغما بوده و هست، با استجازهٔ از مرحوم دکتر غنی، اوراق کتاب را از ژنو به طهران فرستاد که در مجله، یا عَلیٰ حِدّه، به طبع برسد.

چون این رساله را مرحوم دکتر غنی در شدت بیماری و ناراحتی نوشته بود، اوراقی آشفته و مطالبی در هم داشت، چندان که تجدید نظر مؤلف در آن لازم می‌نمود اما مرحوم دکتر غنی آسانترین راه را انتخاب و اجازت فرمود که با همداستانی جناب دکتر علی‌اکبر فیاض، استاد دانشگاه طهران، دوست و همکار ارجمند وی، آن اوراق منظم و مرتب شود و به صورت کتاب درآید و من این دستور را، چنان‌که وظیفهٔ هر وکیل امینی است، به کار بستم و نام بحثی در تصوّف بدان نهادم.

هرچند فرمهای چاپ‌شده را برای مرحوم دکتر غنی به امریکا می‌فرستاد[یم] اما پیش از آن که چاپ کتاب به پایان رسد عمر مؤلف بزرگوار به پایان رسید. رحمة الله علیه.

خوانندگان ارجمند توجه می‌فرمایند که این کتاب در نهایت سادگی و روانی و لطف نوشته شده و بیانِ بیماری وارسته و پشت به دنیا کرده، حالی و حرارتی و تأثیری خاص بدان بخشیده است. نمی‌گویم که این رسالهٔ مختصر متضمّن اصول مراتب تصوّف است که «بحر را نمی‌شاید جای داد اندر جو» اما روح و کیفیت آن بیش از کمیّت آن است و به منزلت کلیدی است که درِ سعادت را به روی طالبان می‌گشاید و مستعدین را به فراخنای معرفت می‌کشاند. مقدمهٔ دکتر فیّاض، چونان که مقدمهٔ جمال‌زاده، بر ارزش کتاب نیز افزوده است. دامَتْ بَرَکاتِهُما ...

برای اینکه معرفت‌جویان و سالکان، به منابع و مآخذ اصلی راه یابند و شرح احوال و افکار عارفان بزرگ را در آن مآخذ و منابع بجویند فهرستهایی بدان افزود و همچنین بعضی اصطلاحات عرفانی را از تصانیف عرفای بزرگ، مستقیم یا به واسطه، اقتباس کرد، به این امید که مطالعه کنندگان را فایدتی تمام بخشد. إن شاءَ الله.

حبیب یغمایی

مؤسس و مدیر مجلهٔ ادبی یغما

طهران، بهمن‌ماه ۱۳۴۰

به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان

این رساله را آقای دکتر قاسم غنی، پس از مطالعهٔ مقالهٔ مُلکی خانم قشقایی که به عنوان «پرورش چشم و گوش» در شمارهٔ خرداد ماه ۱۳۳۰ مجلهٔ یغما چاپ شده، نوشته‌اند و به خانم مشارالیها به «ژنو» فرستاده‌اند.

مُلکی خانم به مجلهٔ یغما می‌نویسد:

چون این رساله متضمن نکات حکمتی و مطالب سودمند در عرفان و فلسفه بود انصاف ندیدم که خود تنها استفاده نموده باشم بلکه خواستم فروغ جانبخش آن بر عموم هموطنان تابد. لذا عین مقاله را با اجازهٔ دکتر [غنی] محترم تقدیم می‌دارم که چنانچه مقتضی بدانید به شکل رساله‌ای به طبع رسانید که سود و نفع آن عاید کلیهٔ دوستداران مجلهٔ شریف یغما گردد و ضمناً این جانب را نیز رهین منّت و افتخار فرموده باشید.

و نیز می‌نویسند:

بی‌مناسبت نیست که عین قسمتی از نامهٔ آقای دکتر غنی را که مستقیماً مربوط به حضرت‌عالی و مجلهٔ یغما است به عرض برسانم: ـ اگر حضرت آقای حبیب یغمایی که خود شخص باسواد و فاضلی است و استاد ورزیدهٔ این کار است (زیرا چندین مجلّد کتاب در همین چند سال اخیر به اهتمام و دقت ایشان خالی از اغلاط مطبعه‌ای چاپ و منتشر شده) شخصاً بدون اعتماد به احدی در تصحیح نهایی دقت فرمایند و بدون اجازهٔ ایشان به چاپ نرسد قطعاً خالی از اغلاط و به صورت مطبوعی چاپ خواهد شد. اینک استدعای دیگری دارم که این مقاله را در یک شماره به چاپ برسانند، یعنی مقاله را قسمت نکنند که

هر قسمتی پس از یک ماه، در شماره‌ای، در دنبالهٔ مقالهٔ قبلی چاپ شود زیرا تقسیم مباحث، کار بسیار نارواییِ است؛ این مقاله را به طور استثنا در یک شماره، از اول تا به آخر چاپ کنند یا اینکه به شکل رساله‌ای از ضمایم مجلهٔ یغما به طبع و نشر آن اقدام فرمایند.

چون تا آن وقت چند مقاله و مکتوب از آقای دکتر [غنی] در مجلهٔ یغما چاپ شده بود، به تصور اینکه این رساله هم به همان نهج، مصحَّح و مضبوط و آمادهٔ چاپ است، بی‌مطالعهٔ دقیق، اوراق را به چاپخانه دادم اما در همان آغاز کار متوجه شدم که آقای دکتر به واسطهٔ بیماری و فرسودگی، حالت و حوصله‌ای چندان نداشته که چنان‌که شیوهٔ مؤلفان است آنچه را که نوشته، مرور فرماید و مطالب را به هم بپیوندد و هر فصلی را عنوانی دهد و هر حاشیه و توضیحی را به جای خود بگذارد. در بعضی از موارد چندین صفحه حواشی و توضیحات را به یکدیگر چسبانده و در چند جای، مطالب بی اندک تغییر و حتی بی‌اینکه کلمه‌ای پس و پیش شود تکرار شده، گویی مؤلف فراموش کرده که آن مطلب را قبلاً نوشته و یا از کتاب تاریخ تصوّف در اسلام مکرر استنساخ فرموده است.

هرچند حذف عباراتِ مکرر کمتر اشکالی نداشت ولی برای رعایت کمال امانت، به وسیلهٔ آقای جمال‌زاده که در خدمات ادبی ـــ به روش بزرگواران ـــ از هیچ‌گونه راهنمایی و مصلحت‌بینی دریغ ندارند درخواست کردم که مؤلف محترم شخصاً در آن تجدید نظر فرماید. آقای جمال‌زاده در جواب می‌نویسند:

... دکترِ عزیز ما الآن در خاطرش نیست که این رساله را به چه صورتی فرستاده و ارسال مرقومهٔ سرکار هم برای ایشان اثری نخواهد داشت. تصور می‌کنم بیمی نباید داشت و مکررات را باید حذف نمود. حضرت دکتر این رساله را در نهایت عجله نوشته‌اند و در مرقومات خودشان به بنده اختیار کامل داده‌اند که به قول خودشان حک و اصلاح نمایم و مقام ایشان برتر از آن است که از پاره‌ای تصرفات غیرمهم (آن هم از طرف دوستداران و ارادتمندانشان) برنجند و شخصاً یقین دارم ممنون هم خواهند بود.

با این همه عین رساله را به نظر اساتید محترم مجتبی مینوی و دکتر علی‌اکبر فیاض، استاد دانشگاه (که با آقای دکتر غنی در تصحیح تاریخ بیهقی و دیگر مؤلفات همکاری داشته و به انشا و سلیقهٔ وی آشنایی تمام دارد) رساندم و مکررات را باز نمودم و از آن پس که این آقایان نیز نظر آقای جمال‌زاده را تأیید نمودند مطالبی را که به عبارت تکرار شده بود حذف کردم.

این احتیاط و دقت که به حد وسواس رسید و لازم افتاد که اندکی از آن یاد شود، بیشتر از آن روی بود که در همین هنگام مؤلف دانشمند کتاب رخت از جهان بربست، چه اگر مفاصلِ آن انگشتِ خط‌نویس از هم نمی‌گسیخت و می‌توانست بر اشتباهات انگشت گذارد، چندان باکی نبود.

بجا است این چند نکته را نیز یادآوری کنم:

۱. چنان‌که بر اهل فن مشهود است نویسندهٔ بزرگوارِ این رساله در انشای مطلب، سبکی خاص دارد [و] ممکن است مضمون و مطلبی را که ریختهٔ قلم او است، به عبارتی منقّح‌تر بیان کرد اما شاید کیفیت و حالی که در آن هست، از میان برود. باتوجه به این نکته مواظبت کردم و مقید بودم که در عبارات و جملات هیچ‌گونه تغییر و تحریفی راه نیابد.

۲. شاید بجای می‌نمود اگر مؤلف فقید، مطالب و مباحث را به روشی که در تاریخ تصوّف در اسلام تنظیم نموده، از پی هم می‌آورد و هر بحثی و فصلی را عنوانی می‌داد اما چنان‌که خود اشاره فرموده، نظر به تَبویب این رساله نداشته و تصرفی که من جایز دانستم این است که مواردی را که مطالب از یکدیگر جدا می‌شود، به نشانهٔ ستاره (*) ممتاز ساختم و نیز برای اینکه موضوع بحث معلوم باشد فهرستی تنظیم کردم و به آخر کتاب افزودم.

۳. در هنگام تصحیح، هرچند ممکن بود، به منابع اصلیِ اشعار و مطالب رجوع کردم مخصوصاً به تاریخ تصوّف در اسلام که غالب مطالب، به عبارت، از آن نقل شده است.

۴. در بعضی موارد که توضیحات و حواشی به چند صفحه بالغ می‌گشت و فرع، زیاده بر اصل می‌نمود، آن همه را در متن قرار دادم منتها با حروف ریزتر.

۵. نام «بحثی در تصوّف» را من خود اختیار کرده‌ام و در اصل، این مقاله عنوان ندارد.

آرزومند بودم این رساله پس از طبع، به نظر مؤلف فقید برسد، باشد ارادتی را که نموده‌ام ــ چنان‌که شیوهٔ پسندیدهٔ ایشان بود ــ به عین عنایت بنگرند و باز هم تعهد چنین خدماتی را بخواهند اما هستی را بقایی نیست و این آخرین نقشی است که از آن بزرگوار باز مانده است.

مگر صاحبدلی روزی به رحمت کند در حق درویشان دعایی

*

چنان‌که اشاره شد و مرحوم دکتر غنی هم در آغاز و پایان این کتاب یاد فرموده‌اند، این رساله به نام و عنوانِ مُلکی خانم قشقایی نوشته شده و هم این خانم ادب‌پرور است که در چاپ و انتشار آن اهتمام و مساعدت فرموده‌اند. پس بر حسب وظیفه لازم می‌آمد سخنی چند دربارهٔ ایشان نیز گفته شود اما هیچ‌گونه اطلاعی در این باب نداشتیم و خود خانم هم به درخواستهای مکرر ما جوابی مثبت نفرمود، چنان‌که در نامه‌ای با کمال فروتنی می‌نویسد:

ترجمهٔ حالِ زنِ بی‌سواد و فضلی برای خوانندگان مجلهٔ یغماکه عموماً با علم و ادب سر و کار دارند چه سود خواهد داشت؟ عکسم که دیگر بی‌فروغتر است. از حُسن ظن عالی متشکرم و مطمئن باشید اگر امتثال امر عالی نشده، معلول به علتی غیر از آنچه معروض افتاد نیست.

چون به حقیقت پیوست که میل و علاقهٔ قلبی ندارند دربارهٔ ایشان چیزی نوشته شود و اصراری بیشتر هم برخلاف ادب بود انصراف حاصل شد اما در این چند ماه، از شیرازیان عزیز و از دوستان مقیم اروپا که به گفتهٔ ایشان اعتماد تام است، بتدریج اطلاعاتی فراهم آمد که ــ نه از نظر شخص ایشان، بلکه برای نمودن نمونه‌ای از زنان فضیلت‌پرور کشور، و از نظر تشویق و تنبیه عمومی ــ باز گفتن اندکی از آن را از وظایف خویش می‌شمارد:

مُلکی خانم قشقایی (یا «مُلکی بی‌بی» چنان‌که در ایل مشهور است)

دختر مرحوم اسماعیل خان صولت‌الدوله، رئیس ایل قشقایی، از بانوان ایرانیِ مدرسه‌دیده و تربیت‌شده است. مادر ایشان «خدیجه بی‌بی» که هنوز در قید حیات است، از جملهٔ بانوان معدودی به شمار می‌آید که امروز در ایران، از حیث عقل و کاردانی و شجاعت و نیکوکاری، مشهور خاص و عام می‌باشند و در واقع مربّی حقیقی «مُلکی بی‌بی» مادر او است.

مُلکی در حدود سال ۱۳۰۳ شمسی، در ایل قشقایی به دنیا آمده و قسمت اعظم زندگانی خود را در میان ایل گذرانده، در کوچهای متوالیِ ییلاقی و قشلاقی اغلب شرکت داشته و چون دیگر دختران قشقایی غالباً بر اسب سوار می‌شده، به طوری که اغراق نیست اگر بگوییم که نشیب و فراز زندگانی و سرد و گرم روزگار را بسیار دیده است.

علاقه‌مندی افراد ایل، علی‌الخصوص مردم تهیدست و مخصوصاً طایفهٔ زنان و دختران، به ایشان به حدی است که واقعاً از قدرت بیان بیرون است. بسیاری از دختران فقیر و بی‌نوا، از برکت حمایت و سخاوت او، به شوهر و به سر و سامان رسیده‌اند. مُلکی خانم هر وقت اطلاع یافته که در ایل دختری را می‌خواهند برخلاف میل و رغبت خودش به شوهری بدهند، در حد خود ممانعت کرده و سعی داشته و دارد که دختران ایل به صرافتِ طبع و به میل خود به شوهر بروند و خودش شخصاً عده‌ای از دختران بی‌کسِ ایل را تربیت نموده و با جهیزیهٔ کافی به شوهر داده و اسباب زندگانی آنان را نیز فراهم ساخته است.

خدیجه بی‌بی، که امروز هم با آنکه چهار پسرِ کاردان و هوشمندِ او کارهای ایلی را اداره می‌کنند [و] در واقع رئیس حقیقی ایل است، زنی رشید و خیرخواه است و مُلکی خانم در زیر دست چنین مادری تربیتی بسزا یافته و عقیده و ایمان پیدا کرده که **رئیس‌القوم خادمهم** و رئیس حقیقی کسی است که هرچه دارد مال افراد باشد و هرچه از دستش برمی‌آید، در راه آسایش و رفاه زیردستان بکوشد و از توجه به حال آنها دریغ و مضایقه نداشته باشد.

مُلکی خانم پس از تحصیلات مقدماتی در ایل، تحصیلات متوسطه را در مدارس طهران (مدرسهٔ دخترانهٔ امریکایی) به پایان برده و از وزارت فرهنگ تصدیقنامه دریافت داشته است. در دورهٔ تحصیلی، شاگردی مستعد شناخته

شده و مخصوصاً در انشا و نقاشی و زبان انگلیسی همواره مورد تمجید و تحسین واقع می‌شده است.

اکنون در حدود شش سال است که این خانم در اروپا اقامت دارد و با اینکه در سالهای اول، به علت بیماری، اغلب در کوهستانها مشغول معالجه بوده است، باز از درس و مطالعه غافل نمانده و در آموختن زبان و ادبیات فرانسه، جدّی وافر و اهتمامی بلیغ داشته و دارد [و] همچنین در نقاشی (مخصوصاً در نقاشی روی چینی) که از استادان فن آموخته، مهارت یافته است، به طوری که تماشای کارهای ایشان واقعاً لذت‌بخش و مایهٔ اِعجاب است.

این را نیز از فضایل اخلاقی باید شمرد که با سرگرمی و اشتغالی که به ادب و هنر دارد کدبانویی شایسته نیز هست و به کارهایی که لازمهٔ خانه‌داری است، از قبیل خیاطی و آشپزی و تهیهٔ انواع ترشیها و ترتیب اثاثه، با کمال شوق و رغبت می‌پردازد و دوستان و آشنایان همان قدر که در مجلس از صحبتهای پرمغز و دلنشین او لذت می‌برند همان قدر هم سر میز و سفره از تناول غذاهایی که دست‌پختهٔ خود او است متنعم و محظوظ می‌گردند.

مُلکی خانم به صنایع ظریفه و آثار هنری و ادبی شوق و ذوقی وافر نشان می‌دهد و از این روی در سوئیس و ممالک مجاور آن بیشتر به بازدید موزه‌ها و ابنیهٔ تاریخی و کنسرتها و تئاترهای ادبی می‌پردازد و کوشش دارد که به معنی واقعیِ ادبیات و شعر و تئاتر اروپایی پی برد، چه به همین آشنایی سطحی قانع نیست بلکه می‌خواهد دریابد مردم سرزمین اروپا از چه راه به رفاه و آسایش و امنیت و نظافت ظاهری و باطنی رسیده‌اند.

سال گذشته انجمنی علمی و ادبی به نام «انجمن دوستان» در ژنو تأسیس کرده است که عده‌ای از بانوان فضل‌پرور ایرانی در این انجمن عضویت دارند. این انجمن در هر شب جمعه در منزل یکی از اعضا تشکیل می‌یابد و مطالب علمی و عرفانی و ادبی، از نظم و نثر مطرح می‌گردد و مقالاتی که اعضای انجمن نوشته‌اند خوانده می‌شود. نسا خانم کوچصفهانی، عزت خانم تفضلی و خانم قهرمان از اعضای مؤثر این انجمن هستند. مُلکی خانم که خود مؤسس و عضو فعال این انجمن است دلبستگی خاص به مباحث فلسفی و عرفانی

دارد و این افکار در وجود وی چندان رسوخ یافته که با وجود جوانی دارای صفاتی از صفای باطن و خیرخواهی و فضیلت‌پروری و نوع‌دوستی و امثال آن است که در پیران سالخورده هم کمتر نظیر آن دیده می‌شود و ارسال و تقدیم این رساله هم از طرف آقای دکتر غنی به ایشان علامتی است آشکار از علاقهٔ این خانم محترم به ادب و عرفان.

*

در پایان مقال، به مقام استاد محترم آقای دکتر علی‌اکبر فیّاض، استاد دانشگاه طهران، تقدیم سپاس می‌کند که چنان‌که درخواست شده بود شمه‌ای از صفات و اخلاق مرحوم دکتر غنی، طابَ ثَراه، را نوشتند و چندان جذاب و مؤثر و لطیف نوشته‌اند که خواننده از اینکه مختصر است متأسف می‌شود و جُبران را به شوق و رغبت تمام مکرر می‌خواند.

س. حبیب یغمایی

مؤسس و مدیر مجلهٔ ادبی یغما

[دربارهٔ] دکتر [قاسم] غنی

این رساله تازه‌ترین تألیف دکتر غنی و محصول روزهای اخیر عُمر او است و با مرگ ناگهانی او که در حین چاپ رساله وقوع یافت آخرین تجلّی ادبی او، و می‌توان گفت پیام وداع او است با خوانندگان و دوستان.

سه ماه پیش که این نوشته برای چاپ به ایران آمد همه خوشحال شدیم که مگر دوست عزیز ما ــ پس از آن بیماریهای جانفرسا که چندین سال از فعالیت علمی و ادبی عاجزش کرده بود ــ نشاطِ از دست رفته را پیدا کرده و بار دیگر به کار علم و ادب که همیشه اوج آرزوهایش بود دست زده است. نامه‌های خصوصی هم که از او به من و دیگر دوستان می‌رسید همه کم و بیش این خوش‌بینی را تقویت و تأکید می‌کرد. ادارهٔ مجلهٔ یغما رساله را به چاپخانه فرستاد. مدیر دانشمند مجله، آقای یغمایی، دربارهٔ شکل به هم ریختهٔ رساله نظری داشتند. مؤلف در طی نامه‌ای به من، از آن دوست گرامی تشکر و ستایش فراوان کرده بود و از جمله نوشته بود:

> حق با ایشان است که آن را باعجله نوشته‌ام. من این مقاله را در حالی که هنوز کسالت داشتم، به اضافه به همهٔ مآخذ لازم دسترسی نداشتم نوشته‌ام، این است که دست‌خوردگی زیاد دارد. خلاصه، به شکل نامه‌ای است که از بنده خواسته شده بود و نوشته‌ام. حاصل آنکه یقین کنید که خالی از غلط است و پس از امضا و اجازهٔ حضرت‌عالی و خود ایشان به طبع برسد. از جناب آقای یغمایی یک دنیا متشکر و ممنون می‌شوم. ایشان مرد فاضل بسیار دقیق و شریفی هستند و مخصوصاً با هم کار کرده و دقت ایشان را در تصحیح چیزی که باید به طبع برسد دیده‌ام ...

سپس آقای یغمایی، با نشاط و همتی که البته ناشی از علاقهٔ ایشان بـه ادب و به دکتر غنی هر دو بود، مشغول تصحیح رساله شدند و هـنگامی کـه مـؤلف در امریکا و ما در اینجا با دل خوش به انـتظار انـتشار کـتاب نشسـته بـودیم ناگهان خبر مرگ دکتر صاعقه‌آسا به طهران فرود آمد و معلوم شد که اجـل بـه مؤلف مهلت دیدن کتاب خـود را نـداده و آن مـرد بـزرگ در بـیمارستانی در سانفرانسیسکو، نیم‌شبی آهسته و آرام، جهان را بدرود گفته و رفته است.

این هم یک خسارت جبران‌ناپذیر دیگر و یک ضایعهٔ بـزرگ کـه بـر دیگـر ضایعات ادبی چند سال اخیر ما ــ کـه مـتأسفانه زیـاد بـوده است ــ افـزوده می‌شود. با فقدان این مرد، خـلوت وحشـتناکـی کـه مـرگ قـزوینی و بـهار و هدایت در فرهنگ و ادب ما ایجاد کرده بود وحشتناکتر و هول‌انگیزتر شـد و خامه‌ای که امید بود هنوز سالها برای ادب ما کار کند شکست و بر باد رفت.

*

یک برخورد با دکتر غنی برای هر کسی کـافی بـود کـه یک عـمر او را دوست بدارد. ولی با معاشرتِ بیشتر کار انسـان بـا او کـم‌کم از تـحسین بـه اعـجاب می‌رسید. قریحهٔ سرشار و کولتور وسیع او انسان را دچـار حـیرت و شگـفتی می‌کرد. این چیزی است کـه خـود مـن در آشـنایی بـیست‌ساله‌ام بـا او حس کرده‌ام و سایر دوستان قدیمی او را هم می‌دیده‌ام که به تناسبِ مـدت آشـنایی خود با او همین احساس را نسبت به او داشته‌اند.

دکتر غنی روح فوق‌العاده موزون و بـا اعـتدالی داشت. عـقل و احسـاس و عمل در روح او بسیار هماهنگ بـود. در ادراک اشیا بـا حسـاب ارزشهای سه‌گانه کاملاً آشنا و ورزیده بود و غـالباً یک مـوضوع را از دو یـا سـه جـنبهٔ مختلف آن نگاه می‌کرد. در مسائل علمی، جنبهٔ زیـبایی و در مسـائل هـنری جنبهٔ علمی را فراموش نـمی‌کرد. مـثلاً در فـیزیولوژی، کـتابِ تستو را زیـاد می‌خواند و می‌گفت «من این کتاب را با این که خیلی کـهنه شـده است دوست دارم زیرا بسیار خـوش‌عبارت و زیـبا نـوشته شـده است» و از هـمان کـتاب جمله‌هایی در حفظ داشت که از نظر هنر واقعاً زیبا، و برای ما غـیرطبیبان هـم دلکش بود.

دکتر غنی دکتر طب بود و در اوقاتی که به این پیشه اشتغال داشت یکی از بهترین پزشکان محسوب می‌شد. در عین حال، نسبت به موضوعات هنری نیز استعداد عجیبی داشت. در پاریس درس مخصوصی راجع به شناخت و انتقاد نقاشی خوانده بود و به این جهت در تاریخ نقاشی و نقد آثار هنرمندان مهارت کاملی داشت. یکی از مجالس مُمَتِّعِ او وقتی بود که از نقاشی صحبت می‌کرد و راستی چقدر شیرین و دلنشین صحبت می‌کرد! علاقهٔ دکتر به کمال الملک و احترام و پرستشی که دربارهٔ او داشت ــ و معروف است ــ هم از این باب بود. او به طور کلّی، نسبت به هنرمندی تعظیم داشت. استادان نقاشی ایران همه را می‌شناخت و دربارهٔ آنها از تشویق و حمایت، به قدری که از دستش برمی‌آمد دریغ نداشت. دوستان دکتر آن تخته‌رنگِ کهنه و قلمِ موریانه‌خوردهٔ کمال الملک را در کتابخانهٔ دکتر دیده بودند، و نیز دیده بودند که دکتر با چه حالت تقدیس و خشوع مذهبی‌ای بدان نگاه می‌کرد: «قلم استاد است، قلمی است که روی انگشتهای قشنگ کمال الملک جا داشته است». نام مِسن، که در تاریخ روم به حمایت ادب و هنر معروف است، زیاد بر زبان دکتر غنی می‌گذشت و از ستایشی که برای آن هنردوستِ رومی داشت پیدا بود که خود مانند او به لزوم حمایت هنر و هنرمند معتقد و علاقه‌مند بود.

نه تنها نقاشی که شعر و موسیقی نیز با دلِ او داستانها داشت. تصادفی نبود که آن قدر در پیرامون حافظ پَر می‌زد و یا آنکه کلنل وزیری را به سرحد پرستش دوست می‌داشت. علت آن بود که شعر حافظ بهترین بازگوی احساسات عارفانه و فیلسوفانهٔ او بود و موسیقی وزیری بزرگترین ترجمان آن شعر. استاد وزیری را با همهٔ شهرت جهانگیری که دارد، کم کسی به غور و عمق می‌شناسد. ورای آنچه مردم از او می‌بینند و می‌شناسند جهانی از اخلاق و فضیلت و عقل و فهم در او نهفته است که درک آن جز به معاشرتِ طولانی و دقت نظر خاصی میسر نیست و دکتر غنی از آنهایی بود که این مرد بزرگ را به عمق می‌شناخت. دکتر آشنا زیاد داشت، به حکم آنکه خلقتاً برای معاشرت و دوستی ساخته شده بود اما این هنر را داشت که در اندازه‌گیری شخصیتها و تحلیل آنها بسیار دقیق بود و حساب هر کسی را

جداگانه نگه می‌داشت. بارها او را دیده بودم که از کارهای روزانه‌اش که بیشتر ملاقاتهای جانفرسا بود، به ستوه می‌آمد و شباهنگام مانند بیماری جویای پزشک، از شهر به شمیران، به سراغ وزیری و فرزین می‌رفت و در صحبت آن دو بزرگ واقعاً آرامش روح می‌یافت و دردهاش را بکلی فراموش می‌کرد.

اصل زندگانی در نظر دکتر غنی همین لذتهای روحی و معنوی بود و اگر به سایر جهات زندگی اهتمامی و علاقه‌ای نشان می‌داد مسلماً برای وصول به این هدف روحانی بود و تفاوت مرد حکیم با غیرحکیم همین است که وسیله را با هدف اشتباه نکند و دکتر غنی این اشتباه را نداشت. برای دکتر غنی حساب دخل و خرج دشوارترین مسائل بود و به همین جهت زندگانی داخلی او را کسانش اداره می‌کردند که خود او هیچ حوصلهٔ آن را نداشت. یک روز به کاسهٔ آشی که جلوش بود و به قوطی سیگارش اشاره کرد و گفت: «زندگی ما بیش از این نیست. این مقدار را از عریضه‌نویسیِ دَم پستخانه هم می‌توان درآورد.» دکتر غنی مسئلهٔ زندگی را در مکتب آناتول فرانس حل کرده بود و مانند او بشریت را با تمسخرِ آمیخته با رحم و شفقت می‌نگریست. جهان را با همهٔ ناهنجاریهایش و بلکه به واسطهٔ ناهنجاریهایش زیبا و تماشایی می‌دانست و مثل آناتول فرانس معتقد بود که دنیا با دیوانگانش خوش است و به همین جهت بود که از مطالعهٔ مردم مختلف و برخورد با تیپهای گوناگون لذت می‌برد و به اصطلاح، سِیرِ آفاق و اَنفُس را دوست می‌داشت و شاید همین خاصیت روحی بود که او را آن قدر اجتماعی و خوش‌معاشرت ساخته بود.

*

آشنایی دکتر غنی با آناتول فرانس داستانی داشت:

دکتر غنی در ۱۹۱۹ میلادی، پس از پایان تحصیلات پزشکی از بیروت، به زادبوم خود سبزوار برگشت و مشغول طبابت شد و چندی بعد، در حالی که کارش رونق و اهمیت پیدا کرده بود سبزوار را گذاشت و به عزم تکمیل علم به پاریس رفت و به تعقیب چند درس مختلف طبی پرداخت. در آن هنگام

آناتول فرانس زنده و در اوج شهرت خود بود. روح بلندپرواز دکتر غنی که نمی‌توانست در چهار دیوار علم جزئی مانند طب محدود باشد، به خواندن نوشته‌های آناتول فرانس دست زد و آشنایی نخستین را با او پیدا کرد. اما چون سرمایه برای ماندنِ زیاد در اروپا نداشت پس از یک سال و چند ماه، به سبزوار برگشت و در آنجا مطالعهٔ آناتول فرانس را دنبال کرد و عشق و ارادتش به نویسندهٔ بزرگ زیاد شد. در ضمن این مطالعه، متوجه نکتهٔ مهمی شد و آن اینکه فهم نوشته‌های فرانس آشنایی بیشتری با تاریخ فکر و تمدن اروپا لازم دارد. بدین جهت پس از چندی، بار دیگر به پاریس رفت و این سفر که چند سال طول کشید سفر تکامل و تربیت روحی دکتر غنی بود. در این سفر اروپا را بسیار خوب شناخته بود؛ با تاریخ یونان و روم و قرون وسطای اروپا آشنا شده بود؛ در زبان فرانسه تسلط پیدا کرده بود، به درجه‌ای که قوّت و ضعفِ انشای آن زبان را کاملاً تشخیص می‌داد و این خود چنان‌که معلوم است نشانهٔ تسلط بر زبان است. در این سفر مراسم تشییع جنازهٔ فرانس را در پاریس دیده بود و اثر عمیقی از آن در خاطرش به جا مانده بود. از مهمترین نتیجه‌های این سفر آشنایی کاملی بود که با مرحوم میرزا محمد خان قزوینی پیدا کرده بود و نزد او روش تحقیق و تتبع را در مسائل تاریخی و ادبی فراگرفته بود. خلاصه آنکه دکتر غنی از این سفر مردی بسیار پخته و مجهز بازگشت و من کم کسی دیده‌ام که به قدر او از سفر اروپا نتیجه گرفته باشد.

در بازگشت از این سفر، در سبزوار دست به ترجمهٔ آناتول فرانس زد. تائیس را در سال ۱۳۰۸ شمسی منتشر کرد. این کتاب که نخستین اثر ادبی دکتر غنی است سلیقه‌اش در دقت و اِتقانِ کارش نمایان است. در آخر کتاب تعلیقاتی در شرح بعضی از مشکلات کتاب افزوده است که خوانندهٔ فارسی‌زبان را در فهم کتاب و دریافت نکته‌های دقیق آن کمک می‌کند. این کار مفید را ــ که تقریباً در هر ترجمه‌ای لازم است و متأسفانه ترجمه کنندگان ما غالباً از آن غفلت دارند یا تغافل می‌کنند ــ دکتر غنی در ترجمه‌های دیگر خود نیز همواره رعایت کرده و مخصوصاً در کتابِ بریان‌پزیِ ملکهٔ سباکه تعلیقاتش به تنهایی یک تألیف فاضلانه محسوب می‌شود. سبک انشای دکتر [غنی] در تائیس همان است که بعدها هم آن را داشت: انشایی عربی‌مآب

ولی درست و روشن و بی‌تعقید. این سبک را از میرزا محمد خان [قزوینی] و مکتب او داشت و از سبکهای نو و مخصوصاً از کلمات نوساخته جداً احتراز می‌کرد. دکتر غنی نخستین کسی است که آناتول فرانس را به ایرانیها معرفی کرده است و نخستین مترجمِ [آثار] اوست به فارسی.

دکتر در سال ۱۳۱۴ شمسی با سمت نمایندگی مجلس، از خراسان منتقل شد. در اینجا با توسعهٔ زیادی که در زندگانی اجتماعی‌اش پیدا شده بود، از اشتغال علمی او نه تنها کاسته نشد بلکه بر آن افزوده شد. در عین اشتغال به طبابت، وکالت مجلس و رفت و آمدهای فراوان، او در کتابخانهٔ خود همچنان به مطالعه و تألیف مشغول بود و چون وقت روزانه‌اش کافی نبود مقدار زیادی از شب را صرف آن می‌کرد و با وجود بیماری کبدی که داشت این کار جانفرسا را بشدت دنبال می‌کرد و راستی مرد پرکاری بود.

در این اوقات توجه دکتر به تاریخ و ادبیات فارسی معطوف شده بود. نخستین اثر او در این رشته رساله‌ای راجع به ابن سینا بود که به عنوان خطابهٔ ورود به فرهنگستان، به آن مجمع تقدیم کرد. پس از آن با تمام قوا متوجه حافظ شد که از سالها پیش ــ یعنی هم از زمان شاگردی مکتب آناتول فرانس ــ با این شاعر بزرگ آشنا بود. مواد زیادی برای مطالعه دربارهٔ حافظ جمع کرد، از جمله مجموعهٔ گرانی از نسخه‌های خطی و چاپی دیوانِ حافظ. در این میان مرحوم قزوینی به واسطهٔ جنگ اروپا نیز از پاریس به طهران آمد و حضور او بر دلگرمی و شوق دکتر افزود. با شرکت هم از روی نسخه‌هایی که دکتر جمع کرده بود، دیوان حافظ را چاپ کردند و دکتر کتاب معروف خود را به نام بحث در آثار و افکار و احوال حافظ تألیف کرد. جلد اول در تاریخ سیاسی عصر حافظ است و جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام.

در این جلد دوم، نقشهٔ مؤلف آن بوده که تاریخ ادبی و اجتماعی و علمی قرن حافظ یعنی قرن هشتم را شرح دهد و از کلّی تصوّف آغاز کرده است که به قول خودش «در تاریخ ادبی و اجتماعی قرن هشتم سرفصل همهٔ مؤثرات و عوامل محسوب بود» ولی این مجلّد با همهٔ حجم زیادی که پیدا کرده است، از عهدهٔ انجام تمام آن نقشهٔ پهناور بر نیامده است و به همان بحث تصوّف در اسلام (تا قرن هفتم) پایان یافته و در حقیقت قسمت اساسی

مطلب که تاریخ ادبی و اجتماعی و غیرهٔ عصر حافظ باشد باقی مانده است. دکتر به انجام این کار علاقهٔ شدید داشت ولی مواد آن هنوز جمع نشده بود و به علاوه مثل آن بود که خستگی‌ای پیدا کرده و محتاج تنفس و استراحتی بود و از همه مهمتر آنکه شهریور ۱۳۲۰ فرارسید و وضع ایران و وضع زندگانی دکتر هر دو ناگهان دچار تغییر عظیمی شد. دکتر وارد سیاست شد و این کار تمام وقت و نیروی او را گرفت، به طوری که دیگر مجال پرداختن به کارهای ادبی و علمی پیدا نکرد، جز همان مقدار که چاپ کتاب تاریخ تصوّف را انجام داد و آن هم با شتاب تمام.

*

اطلاعات من نیز راجع به دکتر، از شهریور به بعد بسیار کم است. او بکلی وارد سیاست بود و من بکلی خارج، علاوه بر آنکه نظراً هم با مبادی و اصول او در سیاست موافق نبودم ولی آنچه برای من مسلّم است این است که دکتر غنی در هر حال و در هر مقامی که بود آدم بسیار نجیب و شرافتمند بود. در زندگانی فردی و اجتماعی، هر دو، درست و پاک و پرهیزکار بود؛ از سعایت و تَفتین و جاسوسی و وقاحت که سرمایهٔ غالب رجال سیاسی این کشور است بکلی دور بود و حتی از مشاهدهٔ این مناظر زشت، سخت برآشفته می‌شد و البته تحمل می‌کرد؛ آرامش و صلح و صفا را دوست داشت؛ تحبیب بین اشخاص را وظیفه می‌دانست، بدین جهت هرگز آزارش به کسی نرسید و برعکس، در انجام حوایج ارباب رجوع ــ مخصوصاً اهل فضل و هنر ــ از بذلِ مقدور دریغ نداشت.

اما پس از شهریور، آن آرامشی که روح دکتر غنی لازم داشت دیگر موجود نبود و مناظر زشتِ که از پشت پرده‌های دریده‌شده، درآمده بودند برای او قابل تحمل نبود، بدین جهت به تلاش افتاد که به صورتی از طهران بیرون برود و سِیرِ آفاق و اَنفُسِ خود را در محیطهای مساعدتری و با آرامش بیشتری دنبال کند. لاجَرَم پس از دو بار وزارت، با هیئت اعزامی ایران به سازمان ملل متحد به امریکا رفت و سپس به سفارت ایران در مصر منصوب شد و پس از آن به سفارت ایران در ترکیه.

در این اوقات من او را فقط در روزهای معدودی که در فاصلهٔ این مأموریتها به ایران می‌آمد، می‌دیدم و اتفاقاً این ملاقاتها برای من فوق‌العاده غم‌انگیز بود زیرا مرد از آسیبی که در امریکا بر اثر سانحهٔ اتومبیل برداشته بود سخت ناتوان شده بود و از آن همه طراوت و شادابی که از او دیده بودیم چیزی تقریباً باقی نمانده بود. در ترکیه بیماری‌اش سخت شد و به امریکا رفت و پس از چندی از آنجا سَرِ مکاتبه‌اش باز شد و نامه‌هایی به طول و تفصیل به من و سایر دوستانش می‌نوشت که همه زنده و گرم بود. در نامه‌هایی که به من می‌نوشت لحنش غالباً غمناک بود: از گذشتهٔ خوش و دوستان روحانی خود با تأسف و حسرت یاد می‌کرد. از ناهنجاری وضع سیاسی ایران و نفاق و ناروزنی‌های رجال سیاست و اخلالگری هوچی‌ها می‌نالید و سپس از حال خود صحبت می‌کرد که بر اثر عمل جراحی بهبود یافته و قصد دارد باز به کارهای ادبی و علمی خود مشغول شود. از همهٔ اینها پیدا بود که روحیهٔ دکتر ناراحت است و به واسطهٔ بیماری طولانی و نارواییهای زندگانی سیاسی خسته و افسرده شده است و از اشتغال به علم می‌خواهد میدانی برای فعالیت مغز نیرومند خود پیدا کند. به هر حال، این نامه‌ها که حاکی از بهبود مزاج دوست عزیز و بزرگوار ما بود برای ما مژدهٔ بزرگی بود و همه به انتظار خبرهای هر روز خوشتری از او نشسته بودیم که خبر مرگش فرا رسید!

پس از مرگ دکتر غنی این بیت شعر، که خود او زیاد دوستش می‌داشت و در بیروت از «جبر ضومط» استاد دانشگاه خود شنیده بود، همیشه در نظرم مجسم می‌شود:

اَلْـمَوْتُ نَـقّادٌ وَ فِـي كَـفِّهِ جَواهِرٌ يَخْتارُ مِنْهُ الجِـياد

اکنون آن مرد بزرگ در ساحل سانفرانسیسکو در کنار اقیانوس آرام خفته است. دو دریا در پهلوی هم.

علی‌اکبر فیّاض

از نامهٔ آقای جمال‌زاده به مُلکی خانم [قشقایی]

«... دکتر قاسم غنی وجودی نیک بود. علم‌دوست و باذوق، باشور و بافهم و باوفا بود. همیشه در راه علم و معرفت کوشا و دربارهٔ دوستان خود صدیق و خیرخواه و خدمتگزار بود و در حفظ‌الغیبِ آنان سعی بلیغ داشت. به ارباب علم و دانش احترام فراوان می‌گذاشت. مردِ درستِ وطن‌دوست و کوچک‌نوازی بود. روح ایران، یعنی شعر و عرفان و هنرهای زیبای ایرانی را خیلی دوست می‌داشت و در ترویج و طرفداری آنها همواره با تمام قوای خود می‌کوشید. از دور و نزدیک همیشه به یاد دوستان برگزیدهٔ خود بود و با تغییرات زمانه و انقلاب دوران، آنها را فراموش نمی‌کرد. محضرش سرچشمهٔ فیض و لذت و مکاتباتش پر از نکات ادبی و تاریخی و قصه‌های شیرین و سرگذشتهای سودمند بود.

مردی بود خیّر و نیکخواه و ساده و سادگی‌پسند و درویش‌مشرب. وجودش برای کشور ما مفید و در خارجه در نزد بیگانگان مایهٔ افتخار و آبرومندی بود.

اهل ریا و زَرق نبود. از یاوه‌سرایی و لاف گریزان بود. روی هم رفته، همان‌طور که آن دانشمند مشهور مغرب‌زمین در حق خود گفته بود "انسان بود و با هیچ‌یک از مظاهر انسانی بیگانه نبود". اگر داخل زندگانی سیاسی و اجتماعی نگردیده، وکیل و وزیر و سفیر نشده بود و اوقات خود را با پشتکاری که داشت منحصراً مصروف به کسب علم و معرفت و به تألیف و تصنیف داشته بود، با استعداد و شور و شوق و قوهٔ حافظه‌ای که داشت، از جمله مفاخرِ نامی و تاریخی مملکت ما می‌گردید. هرچند که امروز هم می‌توانیم به وجود او فخر کنیم.

باید از خداوند مسئلت نمود که امثال او را در میان ما و هموطنان ما و حتی

در دنیا و در میان فـرزندان آدم زیـاد نـماید کـه روح تـمدن و عـلم و ادب از وجود چنین مردمان، زنده و شاد و شاداب است.

شکی نیست که یاد دکتر غنی در قلب هـمهٔ دوسـتانِ بـااخـلاصش هـمیشه زنده و نامش در صفحات تاریخ تحولات فرهنگی ایـن عـهدِ اخـیر در ایـران مخلّد خواهد بود...»

بحثی در تصوّف

مقالهٔ بسیار شیوای شورانگیزِ پُرمغزِ دختر بسیار عزیزم، مُلکی قشقایی، متکی به یک دنیا حقیقت است[1] و همان بیت اولی که از هاتف اصفهانی، عارف معروف (که از شاهکارهای ادب عارفانهٔ زبان فارسی است) به آن استشهاد شده، حقیقتاً از روی کمال ذوق، حُسن مطلعِ بسیار مناسبی به آن بخشیده که:

چشم دل باز کن که جان بینی　　آنچه نادیدنی‌ست آن بینی

رُجحانِ عرفان بر سایر طُرُقِ فلسفی در همان خوشبینی و تسلیت‌بخشی آن است.

به قول شیخ سعدی:

رَهِ عقل جز پیچ در پیچ نیست　　بَرِ عارفان جز خدا هیچ نیست

و اگر اشکال شود:

که پس آسمان و زمین چیستند　　بنی‌آدم و دیو و دَد کیستند

جواب می‌گوید:

پسندیده پرسیدی ای هوشمند　　جوابت بگویم گر آید پسند

که همهٔ اینها:

همه هرچه هستند از آن کمترند　　که با هستی‌اش نام هستی برند

---

۱. مقالهٔ مندرجه در مجلّد چهارم مجلهٔ یغما، ص ۱۲۴، سال ۱۳۳۰.

ضمیر انسان در حکم آیینه‌ای است که دنیا در آن مُندَمِج و مندرج باشد، بسته به آن است که انسان با چه چشمی بنگرد. به قول حاج ملا هادی سبزواری، حکیم اشراقی و عارف معروف، که در یکی از غزلهای خود گفته:

موسیی نیست که دعوی اَنَاالحَق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

*

عشقْ صلحِ کُلّ و باقی همه جنگ است و جدل
عاشقان جمع و فِرَق جمعِ پریشانی چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند
این سخنها به میان زمرهٔ نادانی چند

از مرتبهٔ عشق که صلحِ کُل است بگذریم هرچه هست جنگ و جدال است و بس. مولانای رومی در مثنوی معنوی، در مجلّد سوم، تحت عنوان «اختلاف کردن در چگونگی شکل پیل در شب تار» می‌فرماید که: جماعتی از هندیها فیلی را به محل تاریکی وارد کردند. مردم بسیاری که نمی‌دانستند فیل چیست، به حکم کنجکاوی برای دیدن فیل روی به آنجا آوردند. چون محل تاریک بود و دیدِ چشم میسر نمی‌شد، هر یک به او دست می‌گذاشت که با لمس بفهمد فیل چگونه موجودی است. آن که دست به خرطوم فیل رسانیده بود گفت فیل چون ناو است. آن که گوش فیل را لمس کرده بود گفت پیل چون بادبیزن است. آن که به پای پیل کف سوده بود گفت فیل به شکل ستونی است. آن که دست به پشت او نهاده بود گفت فیل مثل تختی است و به قول خود مولانا:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشمِ حس همچون کفِ دست است و بس
نیست کف را بر همه آن دسترس

و از این اختلاف چنان نتیجه می‌گیرد که اختلاف در عقاید و تنوع آرا و تعصبها و جدالها، همه نتیجهٔ همین نارساییِ حس و کجیِ تعبیر است، و با این اشعار شیوا که برای اهل حال و طالبین حقیقت، هر بیت آن گرانبهاتر از دُرّ شاهواری است موضوع را چنین توضیح می‌دهد که:

هوش را بگذار آنگه هوش دار　　گوش را بَربَند آنگه گوش دار
نی نگویم زانکه تو خامی هنوز　　در بهاری و ندیدستی تَموز

آنگاه می‌گوید:

این جهان همچون درخت است ای غلام　　ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را　　زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب‌گزان　　سست گیرد شاخها را بعد از آن
سختگیری و تعصب خامی است　　تا جنینی کار خون‌آشامی است

*

عقل و علم، نازا و عقیم است. علم قادر به جواب دادن به «چرا» نیست. راجع به «چگونه» هم از راه عقل و علم گاهی می‌توان مدلّل ساخت که «چگونه» اشیا نیستند، نه آنکه در حقیقتِ واقع چگونه باشند. تنها قلب و احساس است که با بالِ شوق می‌پرد و هرچه را مورد عشق قرار می‌دهد، به آن جان می‌بخشد. باید عقل مزاحم را کنار گذاشت و با بالِ عشق و شوق به طَیَران آمد.

آزمودم عقلِ دوراندیش را　　بعد از این دیوانه سازم خویش را

*

با عاقلان بگوی که ارباب شوق را
عشق است رهنمای نه اندیشه رهبر است

و به گفتهٔ خواجه حافظ:

عـاقلان نـقطهٔ پـرگار وجـودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

نویسندگان ملل مختلف و صاحب‌نظران قدیم و جدیدی که آثار کتبی بـرای ما باقی گذاشته‌اند، به طور کلّی ممکن است به چهار طبقه قسمت شوند کـه در آن میان تنها فلسفه و دانشی که تسلیت خـاطر مـی‌بخشد و روح را بـه طَـیَران می‌آورد تصوّف و عرفان است.

مولانا در دیوان معروف به دیوان کبیر یعنی دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خــام بـدم، پـخته شـدم، سـوختم

یعنی تنها فلسفه و دانشی را کـه سبب تسلیت خـاطر مـی‌شمارد و بـه آن وسـیله طَـیَران روح را مـمکن مـی‌دانـد دنـیای بـی‌کرانِ احساس است کـه وسیعترین دنیاها است و حد و حصری برای آن نمی‌توان قائل شد زیرا نـیستی و فنای در «حق» هم باز سِیرش لایتناهی است زیرا بـرای خـداونـد انـتهایی نمی‌توان به تصور درآورد. بلی، این دنیای عشق و احساسی که ظاهراً بـه نـظر ما خیالی مـی‌آید و مـانند خـیال «نـیست‌وش» است، چـون بـدقت بـنگریم تار و پود وجود ما خواهی نخواهی از آن ساخته و بافته شـده است کـه مـولانا در بیان آن در مثنوی معنوی می‌فرماید:

از حـــق اِنَّ الظَّـــنَّ لایُـغنی رسـید مَـرکَبِ ظَـن بـر فـلکها کـی دویـد ...
عِـــلمهای اهـــل دل حـــمّالشان عِـــلمهای اهـــل تــن اَحـمالشان
عِـلم چـون بـر دل زنـد یـاری شـود عِـلم چـون بـر تـن زنـد بـاری شـود
گــفت ایــزد یَـــحْمِلُ اَسـفارَهُ بــار بــاشد عِـلم کــان نـبود ز هـو
عِـلم کــان نــبود ز هــو بـی‌واسـطه آن نـــپاید هـــمچو رنگِ مــاشِطِه
لیک چــون ایــن بـار را نـیکو کَشی بــار بــرگیرند و بــخشندت خـوشی
هــین بکِش بـهر خـدا ایـن بـارِ عـلم تـــا بـــبینی در درون انـبارِ عـلم
تــا کــه بـر رَهـوارِ عـلم آیـی سـوار آن گــهان افـتد تــو را از دوش بــار
از هــواهــا کــی رهــی بـی‌جامِ هـو ای ز هــو قــانع شـده بــا نــامِ هـو
از صـفت وز نــام چــه زایـد خـیال وان خـــیالش هست دلالِ وصـــال
دیـــده‌ای دلالِ بـــی‌مدلول هـــیچ تــا نــباشد جـاده نـبود غـول هـیچ

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای | یا ز گاف و لامِ گُل، گُل چیده‌ای
اسم خواندی رو مُسَمّی را بجو | مَه به بالا دان نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری | پاک کن خود را ز خود هان یکسری
همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو | در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصافِ خویش | تا ببینی ذاتِ پاکِ صافِ خویش
بینی اندر دل علومِ انبیا | بی‌کتاب و بی‌مُعید و اُوستا

آنگاه مولانا قصهٔ مجادلهٔ نقاشان رومی و چینی را می‌آورد که هر دسته مدعی شدند که ما نقاشتر و هنرمندتریم. پادشاه برای امتحان، به هر دسته اتاقی داد که نقاشی کنند تا از روی کار آنها قضاوت شود. این دو اتاق مقابل و روبروی یکدیگر بودند. دو دستهٔ مذکور مشغول کار شدند. نقاشان چینی هر روز انواع و اقسام رنگها از پادشاه می‌گرفتند و نقاشی می‌کردند ولی نقاشان رومی که در به روی خود بسته بودند، به هیچ رنگی توسل نجستند و فقط دیوار را صیقل می‌زدند. چون روز موعود امتحان فرارسید شاه حاضر شد. نقاشی چینی‌ها را دید ولی بهتر از آن عکسهای تصاویری بود که رومیها بر دیوارهای صیقل‌خورده و صاف‌شده پدیدار ساخته بودند. آنگاه مولانا می‌فرماید:

رومیان آن صوفیانند ای پسر | نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
لیکْ صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها | پاک ز آز و حرص و بخل و کینه‌ها...
اهل صیقل رَسته‌اند از بوی و رنگ | هر دَمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشرِ علم را بگذاشتند | رایتِ عین‌الیقین افراشتند

*

حاصل آنکه، به عقیدهٔ صوفی، منبع معرفتِ واقعی، قلب پاک است و بس، و معنی واقعیِ من عرف نفسه فقد عرف ربّه را همین می‌دانند و می‌گویند قلب انسان آیینه‌ای است که جمیع صفات الهی باید در آن جلوه‌گر شود. اگر چنین نیست به واسطهٔ آلودگیِ آیینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار آن برود، چنان‌که مولانا می‌فرماید:

آینه‌ت دانی چرا غمّاز نیست		زانکه زنگار از رُخَش ممتاز نیست
رو تو زنگار از رُخِ خود پاک کن		بعد از آن آن نور را ادراک کن

همان طور که آیینهٔ فلزی چون زنگ بگیرد و غبارآلود شود، قوهٔ انعکاس و حساسیت آن از میان می‌رود، حِسّ روحانیِ باطنی هم که عرفا «دیدهٔ دل» و «عین‌الفؤاد» و «دیدهٔ بصیرت» می‌نامند چون به تَعَیُّنات و مفاسدِ مادی آلوده شود دیگر نمی‌تواند از نور احدیّت حکایت کند مگر آنکه آن غبار و آلودگی بکلی از میان برود و پاک شدن آیینهٔ قلب، متوقف بر فضل الهی و نتیجهٔ فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه «توفیق» نامیده می‌شود. به عقیدهٔ صوفیه، خودِ مجاهده و طلب و سعی در تکمیل نَفْس و تصفیهٔ قلب نیز بر اثر فضل خداوند و یک نوع توفیق یافتن است.

مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی، در تفسیر آیهٔ **وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاواتِ وَ الاَرْضِ وَ مَا بَیْنَهُمَا اِلا بِالحَق** می‌گوید:

هر کسی ز اندازهٔ روشندلی		غیب را بیند به قدرِ صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید		بیشتر آمد بر او صورت پدید
گر تو گویی آن صفا فضل خداست		نیز این توفیقِ صیقل زان عطاست
قدرِ همت باشد آن جهد و دعا		لیس للانسان الا ما سعی
واهبِ همّت خداوند است و بس		همتِ شاهی ندارد هیچ خس

مثنوی معنوی مولانا، نه فقط یکی از گرانبهاترین آثار ادبی ایران در مبحث «وحدت وجود» و جامعترین کتاب تصوّف اسلامی است بلکه بدون شک باحالترین منظومهٔ عرفاست و در آسمان ادب تمام دنیا یکی از ستاره‌های درخشان قدر اول محسوب است. خود مولانا بر پشت مثنوی نوشته که: مثنوی را جهت آن نگفته‌ام که حمایل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنوی نردبان معراج حقایق است نه آنکه نردبان را به گردن گیری و شهر به شهر گردی، چه هرگز بر بام مقصود نروی و به مراد دل نرسی که:

نردبانِ آسمان است این کلام		هر که از این بر رود آید به بام
نی به بامِ چرخ کو اخضر بود		بل به بامی کز فلک برتر بود

بـامِ گـردون را از او آیـد نـوا گردشش باشد همیشه زان هـوا[۱]

*

صوفی معتقد است که از راه «کشف» مستقیماً به معرفت خدا واصل خواهد شد. این علم نتیجهٔ عقل و منطق و درس و بحثِ مدرسه و علوم رسمیِ سر به سر قال و قیل نیست بلکه بسته به اراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را به آنهایی که خود مستعدِ اخذِ معرفت و وصول به حقیقت کرده است عطا می‌فرماید. معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالکِ مستعد و قابل می‌تابد و جمیع تَعَیُّنات و قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مضمحل می‌سازد و از کار باز می‌دارد. این است که جُنید بغدادی گفته: **من عرف‌الله کل لسانه**، و نیز محمد بن واسع می‌گوید: **من عرف‌الله قل کلامه و دام تحیره.**

مولانا در مقدمهٔ دفتر چهارم مثنوی، در مقام اینکه عطای خداوند مقدّم بر طلب بنده است اشعار عربی ذیل را نقل می‌کند:

و مِـمّا شَجانی انّنی کُنت نـائما اعـلّل مـن بُـرْءٍ بـطیبِ التّنسم
الی ان غَدَتْ و رقاءُ مِنْ غُصن ایکة تـغرّد مَـبکاها بِـحسنِ التّـرنم
فَـلو قَـبل مَـبکاها بکـیتُ صبابةً بسُعدی شـفیت النـفس قـبل التندّم
ولکـن بکت قـبلی فـهیّج لی البُکـا بُکـاها فـقلت الفـضل للـمتقدّم

حاصل آنکه آنهایی که در طلب خدا هستند بر سه گونه‌اند:

۱. اهل زهد و عبادت که به امید بهشت و پاداش اخروی روحانی یا پاداش دیگری، از قبیل کرامات، خدا را پرستش می‌کنند و خداوند از راه فضل، خود را به آنها می‌شناساند.

۲. حکمای حکمت الهی که خداوند از راه جلال و جبروت خود، خود را به آنها می‌شناساند اما با استدلال و منطق هیچ‌وقت نمی‌توانند جلال و جبروت [او] را ادراک کنند.

---

۱. بر پشتِ مثنویِ متعلق به مرحوم حاج سید نصرالله تقوی این روایت نقل شده و عموماً ابیات را از سلطان ولد دانسته‌اند، یعنی حکایت را به مناقب افلاکی نسبت داده‌اند (رجوع شود به کتاب استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در احوال مولانا).

اندرین ره گر خِرَد رهبین بُدی　　فخرِ رازی رازدارِ دین بُدی

بلکه در ادراک صفات و آثار خداوندی سرگردان و از ادراک ذات الهی بکلی عاجزند و ماحَصَلِ مقالشان این است که ذات الوهیّت «لایُدرک» است و نتیجهٔ علم ما این است که «می‌دانیم که از ادراک او عاجزیم.»

۳. عرفا که خداوند به وسیلهٔ اشراق، خود را به آنها می‌شناساند، یعنی عارف به حالی می‌رسد که از ما سَوَی الله منقطع گشته، از حدود تَعَیُّناتِ شخصی خارج می‌شود و فانی محض می‌گردد و در خدا باقی می‌شود.

به طوری که قبلاً اشاره شد بعضی از صوفیه بر آن‌اند که پیروی از ظواهر شرع برای عامه واجب است اما خواص احتیاجی به آن ندارند.

مولانای رومی در دیوان کبیر معروف به دیوان شمس تبریزی، در غزلی که مطلع آن این است، می‌گوید:

ایمان بَرِ کُفرِ تو ای شاه چه کس باشد
سیمرغِ فلک‌پیما پیش تو مگس باشد
آبِ حَیَوان ایمان خاکِ سِیَهی کُفران
بر آتشِ تو هر دو مانندهٔ خس باشد
جان را صفتْ ایمان شد وین جان به نَفَسْ جان شد
دل غرقهٔ عُمّان شد چه جای نَفَس باشد
شبْ کفر و چراغْ ایمان خورشید چو شد رخشان
با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد
ایمان گُوَدَت پیش آ، وان کفر گُوَد پس رو
چون شمعِ مَنَت جان شد نی پیش و نه پس باشد

به این معنی که ظاهر شریعت، به خودی خود منظور نهایی و غایت سیر او نیست بلکه واسطه و وسیله‌ای است و فقط او را مستعدِ وصول به منظور و مطلوب خود که «معرفت» است می‌سازد.[۱] توحید اول و آخر عرفان است.

---

۱. بهترین بیان برای توضیح این مطلب، مقدمه‌ای است که مولانا بر مجلّد پنجم از مثنوی معنوی نگاشته و عین آن در اینجا برای مزید فایده نقل می‌شود:

این مجلّد پنجم است از دفترهای مثنوی و تِبیان معنوی در بیان آنکه شریعت همچون ←

پیدا شدن این گونه افکار به مذاقِ اهلِ ظاهر خوش نمی‌آمد و آنها را مورد تکفیر و مزاحمه قرار می‌دادند. صوفیه هم از طرفی دست به تأویل و تفسیر عارفانهٔ قرآن زده، تصوّف را با اسلام توفیق دادند و از طرف دیگر متوسل به رمز و سِرّ شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند. به این معنی که در پرده حرف می‌زدند و کلمات را در معانی مَجازی و گاهی مَجاز بسیار دور به کار می‌بردند و پیروان تصوّف را به کتمان سِرّ و لب فرو بستن توصیه می‌نمودند و:

هر که را اسرار حق آموختند مُهر کردند و دهانش دوختند

تعلیم می‌دادند. مولانا در مثنوی می‌گوید:

چون که اسرارت نهان در دل بُوَد آن مرادت زودتر حاصل بُوَد
گفت پیغمبر هر آن کو سِرّ نهفت زود گردد با مرادِ خویش جفت

→ شمعی است که راه می‌نماید و بی‌آنکه شمعی به دست آوری راه رفته نشود. و چون در راه آمدی آن رفتنِ تو طریقت است و چون به مقصود رسیدی آن حقیقت است، جهت آنکه فرموده‌اند «لو ظَهرَتِ الحقایق بَطَلَت الشرایع.» همچنان‌که مسی زر شود و یا خود از اصل زر بود، او را نه به علم کیمیا حاجت است که آن شریعت بود و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است، چنان‌که گفته‌اند «طَلَبُ الدّلیل بَعدَ الوُصولِ الی المَدلولِ قَبیحٌ و تَرک الدّلیل قبل الوُصولِ الی المدلول مَذمومٌ.» حاصل آنکه شریعت همچون علمِ کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقتْ استعمال کردنِ داروها و مس را در کیمیا مالیدن، و حقیقتْ زر شدن مس. کیمیادانان به علمِ کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل‌کنندگان به عملِ کیمیا شادند که ما زر شدیم و از عملِ کیمیا آزاد شدیم: عُتَقاَء اللهایم؛ «کُلُّ حِزبٍ بما لَدَیهِم فَرِحُونً.»

یا مثال شریعت همچون علمِ طبّ آموختن است؛ و طریقت، پرهیز کردن به موجب طبّ و داروها خوردن؛ و حقیقت، صحت یافتنِ ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات میرد شریعت و طریقت از او مُنقَطِع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد، نعره می‌زند که «یا لَیتَ قَومی یَعلَمُونَ بما غَفَرَلی رَبّی» و اگر ندارد، نعره می‌زند که «یا لَیتَنی لَم اُوتَ کتابیَه وَ لَم ادر ما حِسابیه یا لَیتَها کانَت القاضیه ما اَغنی عَنّی مالیَه هَلَکَ عَنّی سُلطانیَه.» شریعت علم است، طریقت عمل است و حقیقت «الوُصوُل الی الله فمَن کان یَرجُو لِقاَء رَبّهُ فَلیَعمَل عَمَلاً صالحاً و لایُشرک بعبادَةِ رَبّه اَحَداً. و صلی‌الله علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه و عترته و سلم تسلیماً.»

سِـرِّ غـیب آن را سـزد آمـوختن — کـو ز گـفتنَ لب تـوانـد دوخـتن
بر لبش قفل است و بـر دل رازهـا — لب خــموش و دل پـر از آوازهـا
عارفان که جـام حـق نـوشیده‌انـد — رازهــا دانســته و پــوشیده‌انــد

خلاصه، بتدریج عرفان را بسیار مرموز ساختند و نیز در آن اصطلاحات مبهم و ذووُجوه و مستعدِ تفاسیر گوناگون به وجود آوردند. از عشقِ خدایی با لغات و تعبیراتِ عشقِ مَجازی سخن گفتند و فـهم ایـن رمـوز را بـه پـختگی و دقت اهل نظر واگذار نمودند.

عاشقی گر زین سَر و گـر زان سَـرَست — عــاقبت مــا را بـدان شـه رهـبرست

اوحدالدین کرمانی از عرفای قرن ششم گفته است:

زآن می‌نگرم به چشمِ سر در صـورت — زیرا که ز مـعنی است اثـر در صـورت
این عالم صورت است و ما در صُوَریم — مــعنی نــتوان دیـد مگـر در صـورت

*

هر کس در ادبیات ایرانی، مخصوصاً در شعر فارسی تتبع نموده باشد، بـه ایـن نکته برمی‌خورد و متوجه می‌شود که از قرن پنجم به بعد دسته‌ای از شعرا پـیدا شده‌اند که زبان و مصطلحات آنها در عین اینکه از حـیث لفـظ تـقریباً هـمان لفظ و همان مصطلحات است ولی این الفـاظ و مـصطلحات، مـعانی مَـجازیِ تمثیلی و استعارات و کنایات دیگـری بـه خـود گـرفته، و آن عـبارت است از معانی عـرفانی و تـصوّفی کـه از حـیث مـضامین و آرا و مـقالات و نـظریات عرفانیِ اشراقی و ذوقی و شطحیات، به حد وفـور در ایـن گـونه اشـعار دیـده می‌شود؛ به طوری که تصور و فهم آنها از قلمرو و حدودِ تصورِ جـمهورِ عـوام و خواص بیرون است و اکثریت مردم با این نظریات و افکار و خیالات، بکلی غیرمأنوس‌اند، از قبیل «اتحاد عاشق و معشوق» و «اتحاد عـاشق و مـعشوق و عشق» و «وحدت وجود» و «مـوهوم بـودن کَـثَرات» و «فـنا» و «بـقا» و «صَحو» و «مَـحو» و «سُکـر» و «قـبض» و «بسـط» و «جـمع و تـفرقه» و «جمع‌الجمع» و امثال آنها.

اشعار قرن سوم و چهارم، یعنی دورهٔ صفاریان و سامانیان و اوایل غـزنویان، از قبیل [اشعار] حنظلهٔ بادغیسی و شهید بلخی و رودکی و ابوشکور بـلخی و دقیقی و عنصری و عسجدی و غضایری و فردوسی و منوچهری، هم از حـیث لفظ، ساده و خالی از تصنع و تکلف و نزدیک بـه فـهم و روان است [و] هـم از جهت معنی، ملایم با طبع و فکر است. ایـنها لغت را بـه مـعنی واقـعی کـه لغت برای آن وضع شده، به کار می‌برند و اگر مـعنیِ مَـجازی بـه لغت مـی‌دهند، از حدود عرف و عادت خارج نیست. در قرن پنجم، تصوّف و عرفان بـا هـزاران رموز و اسرار و مقالات و نظریات و شـوق و ذوق و وجـد و حـالِ عـرفانی و مصطلحات و تعبیرات و کنایات و اسـتعارات وارد شـعر و شـاعری شـده، بـه طوری که صحبت سطح نیست بلکه غوّاصی لازم است. دامنهٔ الفـاظ و مـعانی آنها وسعت می‌یابد و تدرّج پیدا می‌کند، در حالی که به طور کلی اصـطلاحات و تعبیرات عشقی همانهایی است کـه اسـتعمال مـی‌کرده‌انـد. یـعنی هـمه جـا صحبت از احتیاج عاشق و استغنای معشوق، ناز و کرشمهٔ دلبـر، نـیاز و عـجز دلباخته، شکایت از فراق و آرزوی وصال، مشکلات راه عشـق، گـله از بـخت نامساعد، رضا به جور حبیب، ناله و شِکوه از رقیب، پشت‌پـا زدن بـه نـنگ و نام، عقل و دل باختن و از دین و دنیا گـذشتن، و خـال و خـط و آب و رنگ و لبِ لعل و دهانِ نوشین و چاهِ زَنَخ و سیبِ زَنَخدان و کمانِ ابـرو و چشـمِ مست و زنجیرِ زلف و غیره است ولی معشوق فرق دارد و عشق کـلّی‌تر و پـرمعنی‌تر می‌شود و معانی و افکار جدیدی که به بـعضی از آنـها اشـاره شد، در اشـعار دیده می‌شود.

*

اینک برمی‌گردیم به موضوعی که مورد بحث بود و آن این است کـه در نـتیجهٔ تأثیر عمیق فلسفهٔ افلاطونیان جدید و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگـر کـه قریباً گفته خواهد شد تصوّف به شکلی درآمـد کـه مـورد تکـفیر واقـع شـد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قـتل رسـیدند. و ایـن پیشامدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نـامحرمان مکـتوم بـدارنـد و کلمات خود را مرموز و ذووجوه ادا کنند [و] ظواهر شرع را رعایت نـمایند و

مخصوصاً درصدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به وسیلهٔ تفسیر و تأویل، با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهدهٔ این مهم بخوبی برآمدند و پایهٔ تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلسوفان تأویل‌کنندهٔ تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد، تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده، گفتند: «ما ز قرآن مغز را برداشتیم.» مولانای رومی در مثنوی می‌گوید:

آن که او از پردهٔ تقلید جَست — او به نورِ حق ببیند هرچه هست
نورِ پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان — پوست بشکافد درآید در میان
پیش ظاهربین چه قَلب و چه سَرَه — او چه داند چیست اندر قَوْصره
ای بسا زَرِّ سیه کرده به دود — تا رهد از دست هر دزدی حسود
ای بسا مس بیند اندوده به زر — تا فروشد آن به عقل مختصر
ما که باطن‌بینِ جمله کشوریم — دل ببینیم و به ظاهر ننگریم[1]

اساس مهم مذهب فلوطین وحدت وجود است که ممکن است به این عبارت معروف تعبیر شود که: **بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها.**[2] حقیقت یکی است و منشأ وجود همان حقیقت واحده است. جمیع موجودات تراوشی است از مبدأ احدیت که به طریق تجلّی و فَیَضان و اِنبعاث از او صادر گشته و مآلاً همهٔ چیزها به طریق رجوع به همان مبدأ برمی‌گردد: واحد، همهٔ اشیا است و هیچ‌یک از اشیا نیست.

مقصود از همهٔ اشیا مجموع اشیا نیست بلکه کمال هرچیزی است. هستیِ مطلق، او است و مابقی نمود است، یعنی شبیه به هستی است. به عبارتِ اُخریٰ، ماورای «وجود مطلق» که خدا است، مابقی عدمِ شبیه به هستی است و نیستِ «هستی‌نما» است.

خدا در عین اینکه مصدرِ همهٔ اشیا است، یعنی همه چیز از او صادر شده،

---

۱. رجوع شود به تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، تألیف این بنده راجع به سیر فلسفه و حکمت و آرای یونانیان و رنگی که فلسفهٔ افلاطون (نوفلاطونی) در اسکندریه گرفت (از ص ۶۴۷ به بعد).

۲. عبارت عربی از حاج ملا هادی سبزواری است که اساس تعالیم او محسوب است.

هیچ‌یک از اشیای صادره نیست و به هیچ وصفی نمی‌توان او را وصف کرد و هر تعبیری، از قبیل «موجود» و «وجود» و «جوهر» و «حیات» بشود ناقص است بلکه بالاتر از همهٔ اینها است که به هیچ طریقی نمی‌توان او را به تصور درآورد و فوق هر تعریفی است. تنها چیزی که می‌دانیم این است که خدا واجب‌الوجود و تام‌الکمال است و مبرّا از تجزیه و تعدد؛ بلکه محیط بر هرچیز و همه چیز و نامحدود است [و] هر نسبتی به او خلاف توحید است. مثلاً نسبتِ علم به او غلط است و منافی با توحید است زیرا غیر از خودش چیزی نیست که معلوم و مُدرکِ او شود. خدا حتی بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او. برای وصول به خدا باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد. حس و عقل برای وصول به خدا کافی نیست. خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زاییده شده و کمال هر یک بسته به نزدیکی و دوری از آن فیض الهی است. اولْ نِتاجِ این مبدأ خیر و فیض، یعنی اولْ چیزی که از خدا صادر شده، عقل است که بعد از «واحد» کاملترین اشیا است. این صادرِ اول، پسر زیبای پدر است که از پدری که وی از او منبعث شده، جمیع کمالات را اخذ نموده، به طوری که فرق او با پدر بسیار کم است. عقل، یعنی «صادر اول» هم قوهٔ اِنتاج دارد ولی کمتر از پدر. و صادرِ از عقل، نَفْس است. «صادر دوم»، یعنی نَفْس که از عقل منبعث شده، کمالش از او کمتر است و این سه، اَقانیم ثلثه[۱] می‌باشند. در حالی که «صادر اول» از خدا کسب فیض می‌نماید، «صادر دوم» از او مستفیض است؛ به این معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است، عقل مانند زمین و نفس مانند ماه. همان طور که عقل واسطهٔ بین خدا و نَفْس است، نَفْس هم واسطهٔ بین عالَم روحانی و عالَم جسمانی است. نَفْسِ کُل، یعنی «صادر دوم» در هر جسمی حلول نموده، و به اقتضای استعداد، هر جسمی نصیبی از آن یافته و به این طریق، نَفْسِ کُل، منشأ نفوسِ جزئیه و شخصیه شده و نفوسِ جزئیه تحقق یافته است. اجسام و اَبدان پست‌ترین و ضعیفترین پرتوِ آفتابِ حقیقی یعنی خدا هستند. حقیقت اجسام، صورت است که مایهٔ

---

۱. اُقنوم که جمع آن اَقانیم است لغتی است سِریانی به معنای «وجود اصیل».

وجود آنها است و ماده، پذیرندهٔ این صورت است. صورت، جنبهٔ وجودی اجسام و اَبدان است و ماده، جنبهٔ عدمی آنها. این است که عالم جسمانی، وجود و عدمْ نسبت به ذاتش متساوی است و مُذَبذَب بین وجود و عدم است.

صدورِ موجوداتِ دارای جسم و ماهیّاتِ امکانیه از نَفْسِ کُل، انتقال از لانهایی به نهایی است. خدا و جسم در دو طرف درجات کمال‌اند، یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت.

جسم همیشه در تغییر و تبدیل است و لغت «بود» بر آن صادق نمی‌آید بلکه «نمود» است. به عبارت دیگر، جسم پیوسته در «واقع شدن» است نه بودن. بر جسم هم طابع الهی هست زیرا جسم متشکل است به اَشکالِ خدایی که بر آن منعکس می‌شود.

صورت متضمنِ حقیقتِ موجودات است و عبارت است از خیر و جمال و کمال و وحدت. ماده چیزی است که اجسام از آن مُتَکَوّن می‌شود و آن عبارت است از بی‌صورتی و شرّ و زشتی و نقص و کثرت.

صادر اول و دوم یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده‌اند به واسطهٔ تماس با ماده ناقص شده‌اند و در قید تکثر مانده‌اند.

این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آلایش به عالم کثرت و ماده و زشتیها و پلیدیهای آن همان است که حرکت در «قوس نزول» نامیده می‌شود. در مقابل این حرکت در قوس نزول، حرکت دیگری هست که حرکت «رِجعی» است، یعنی در هرچیزی که از واحد صادر شده، میلی هست که دوباره به آن واحد بازگردد. این رجوع به مصدر الهی ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است زیرا هر موجودی کمالی دارد. این حرکت رِجعی، حرکت در «قوس صعود»[1] است. هر کس که همهٔ توجه خود را معطوف به ماده سازد و حرکت رِجعی را فراموش کند تباه خواهد شد و برعکس،

---

۱. این دو بیت ناظر به همین عقیده است:

بر مراتب سرنگون کرده عبور — پایه پایه ز اصل خویش افتاده دور

گر نگردد باز مسکین زین سفر — نیست از دل هیچ‌کس محرومتر

نقل از اسرارالحکم فخرالمتألهین، حکیم اشراقی بزرگ، حاج ملا هادی سبزواری، عارف معروف که در اوایل قرن سیزدهم هجری قمری می‌زیسته.

آنهایی که از عالم ماده اعراض کنند و به عالم بالا بپردازند خود را پاک نموده، وارد طریق سیر و سلوک شده‌اند و پس از طیِ طریق، به عالم بالا متصل خواهند شد. به واسطهٔ این دو حرکتِ اِنبعاث و عودت است که عالم حسّی دائماً تکرار می‌شود، یعنی از خدا می‌آیند و به خدا برمی‌گردند.

*

طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: «مقامات سیر و سلوک» و «محبت» و «معرفت».

مقامات سیر و سلوک، عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای وصول، و این مقامی است کسبی.

محبت، حالی است که از مشاهدهٔ زیبایی حقیقت برای طالب پیش می‌آید.

معرفت کامل، وصول به حقیقت تامّه است و این مرحلهٔ کمال است زیرا کمال، غایت وجود است. هر موجودی متمایل به این کمال است و آن عبارت است از رهایی از اسارتِ عالمِ کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی، یعنی اتصال به مبدأ کُل.

این سِیر با قدمِ بی‌قدمی پیش می‌رود. باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بی‌خودی او را در خود یافت.[1]

عالم برای خیر خلق شده و شرّی که در دنیا می‌بینیم سِیر آن بتدریج به طرف زوال است زیرا سنّتِ ترقی مستلزم این است که دائماً ناقص به طرف کامل و تام برود. از آنجایی که نفوسِ جزئیه مُذَبذَب بین نَفْسِ کُل و

---

۱. اساس، چشم از دنیا بربستن و به خدا گشودن است. مولانا در مجلّد دوم مثنوی می‌گوید:

چشمِ حسْ اسب است و نورِ حق سوار — بی‌سوارْ این اسب خود ناید به کار
پس ادب کن اسب را از خوی بد — ورنه پیش شاه باشد اسبْ رَدّ
چشمِ اسب از چشمِ شه رهبر بود — چشمِ او بی‌چشمِ شه مضطر بود
نورِ حق بر نورِ حس راکب شود — آنگهی جان سوی حق راغب شود
نورِ حس را نورِ حق تزیین بود — معنیِ نورٌ عَلیٰ نور این بود
نور حسّی می‌کَشد سوی ثریٰ — نور حقش می‌برد سوی علا

اجسام‌اند، پس یا ممکن است در قوس صعود افتاده، به عالم کمال واصل شوند یا سرگردان بین نَفْسِ کُل و ماده بمانند [و] یا بکلی در عالم ماده تباه شوند. این است که نفوسِ جزئیه بر سه نوع‌اند:

نوع اول «نفوس سمائیه» که برای عقل و خدا زندگی می‌کنند و دائماً به سعادت ابدی متمتع‌اند و غرق در مشاهدهٔ خدا هستند.

نوع دوم «نفوس سرگردان»، مثل ملائکه و شیاطین که ملائکه منجذب به خیرند و شیاطین منجذب به شرّ.

نوع سوم «نفوس بشریه» که مبدأ آسمانی داشته، ولی در اجسام ساقط شده‌اند و این سقوط عقاب غرور آنها است. این تجسّدِ عقاب موقت است و اگر نفس همت کند و افعال خود را به خیر متوجه سازد ممکن است به مشاهدهٔ الهی نایل شود.

غایت حیات و کمال مطلوب، بازگشت به مبدأ و حصولِ تمتعِ ابدی است و راه آن تطهیرِ نَفْسِ ساقطه است به وسیلهٔ تجرّد از شهوات بدنی و میلهای حسّی و ممارستِ فضایلِ اربعه که عفت و عدالت و شجاعت و حکمت است.

اینها نمونه‌ای است از آرای فلسفهٔ نوافلاطونی که مسلمین آن را با شرع اسلامی توفیق داده و به این منظور چیزهایی از آن کاسته یا بر آن افزوده و به نام «حکمت اشراق» موسوم ساخته‌اند. انتشار آرای فلوطین و پیدا شدن فلسفهٔ نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هرچیز در تصوّف و عرفان مؤثر بوده است، به این معنی که تصوّف که تا آن وقت زهد عملی بود اساس نظری و علمی یافت. حاج ملا هادی، حکیم متصوّف اشراقی، متخلص به «اسرار» که در دیوان معروف خود فریاد می‌زد:

موسیی نیست که دعویِ أَناالحَق شنود
ور نه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوشِ اسرارشنو نیست وگرنه اسرار
بَرَش از عالمِ معنی خبری نیست که نیست

در اینجا با صراحت تمام مسئله را شرح می‌دهد و طَیَرانِ با پر و بالِ شوق و عشق را برای پرواز به طرف خدا لازم می‌شمارد که خود را از قید هستی

خود که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی است محو و فانی سازد. مولانا جلال‌الدین رومی، بهترین مترجم و معرف افکار فلوطین و فلسفهٔ اشراقی افلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است تتبع کرده باشد تقریباً تمام مسائل فلسفهٔ نوافلاطونی را در آن خواهد یافت.

فلوطین در سال دویست و هفتاد میلادی درگذشت و شاگردانش مدرسهٔ فلسفی را راه می‌بردند که مهمترین آن شاگردان «فرفوریوس» است. در سنهٔ پانصد و بیست و نه میلادی، امپراتور «یوستینیانوس» مدارس فلسفی و ثنّی را بست و معلمین و شاگردان آنها را متفرق ساخت و آنها را تکفیر کرد که از جمله جماعتی به دربار ساسانیان ملتجی شدند و به طوری که اشاره شد بعدها آرا و عقاید آنها از راه صَوامع مسیحیان سوریه و مدرسهٔ جندی‌شاپور خوزستان و صابیانِ حرّان در بین‌النهرین به مسلمانها رسید و غالب کتبی که به نام «حکمت الهی ارسطو» به عربی ترجمه شده، آثار نوافلاطونیان است. و نیز کتبی که در حکمت اشراق و عرفان و «اسرار الهی» که به نام «دیونیزیوس» و غیره در آسیای غربی انتشار یافت همه ملتقط از اقوال حکمای اسکندریه است. حکمت نوافلاطونی از فلسفهٔ ارسطو چیزهایی گرفته، از قبیل مِنهَج که طریقهٔ بحث است و نیز از رواقیون، مبادیِ عقیدهٔ وحدت وجودی را اخذ کرده، به اضافه اصول اخلاقی آنها را پذیرفته است ولی باید دانست که آنچه را از این مسلکهای مختلف فلسفی گرفته، صِرفِ نقل اقوال و قبول آرای آنها نبوده، بلکه در همه جا جنبهٔ شخصی و احساسات فردی غلبه داشته است و به همین جهت و نیز به علت آنکه نه توجهی به علوم محسوس و مادی کرده و نه اعتمادی بر آنها نشان داده، مؤید آرای فلسفی شکاکان واقع شده است.

شرقی فطرتاً مایل به دنیای ماورای شهود و عالم غیب و خوارقِ عادات و طبعاً متمایل به تصوّف و تدیّن است، در صورتی که یونانی قدیم مایل به فَحصِ دقیق و بحث عمیق بوده و هیچ‌گونه تقیّدی به سیرهٔ اسلاف و تقلید کورکورانه از آنها نداشته است. حاصل آنکه شرقی جنساً تابع احساسات و یونانی تابع تحلیل منطقی است. در فلسفهٔ شرقی یک فکر کلّی محیط بر همهٔ عناصر و اجزای این فلسفه است و آن دین است. به اضافه، حکمت نوافلاطونی

اصل تازه‌ای وارد اصول فلسفه کرد و آن اصلِ اعتقاد به حقیقتِ «مافوق عقل» است یعنی چیزی که از حَیّزِ عقل و حس و حوصلهٔ دنیای محسوس خارج است. برای فهم حقایق دینی و اخلاقی، نه ادراک حسّی کفایت می‌کند و نه استدلال عقلی.[۱] مولانای رومی می‌گوید:

---

۱. از مسائل مهم صوفیه یکی این است که همان طور که سقراط بحث و تحقیق در خودِ انسان را اساس و محور فلسفه قرار داد و معتقد بود که باید همهٔ جهدِ طالب صَرفِ فهم قوانین باطنی انسان و قوهٔ فکر و ارادهٔ او شود صوفیه هم می‌گویند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه»، یعنی شناختِ خود راهی است که مؤدّی به شناخت خدا می‌شود. خودشناسی سِرِّ همهٔ علمها است و اگر کسی همهٔ چیزها را خوب بداند ولی خود را نداند و به معرفت خویش واقف نباشد جاهل است و کسی که هیچ‌چیز نداند ولی خود را بشناسد بر او رُجحان دارد. زیرا به عقیدهٔ صوفی راه خداشناسی، خودشناسی است. مولانا جلال‌الدین رومی در رسالهٔ فیه ما فیه می‌گوید:

«سید برهان‌الدین محقق سخنی می‌فرمود. یکی گفت: مدح تو از فلان کس شنیدم. گفت: تا ببینیم که آن فلان چه کس است. او را آن مرتبه است که مرا بشناسد و مدح من کند؟ اگر او مرا به سخن شناخته است پس مرا نشناخته باشد، چه سخن و حرف و صوت و لب و دهان نماند [و] این همه عَرَض است و اگر به فعل شناخته باشد همچنین، و اگر به ذات شناسد آنگاه دانم که او مدح من تواند کردن و آن مدح از آن من باشد والّا خطاست. آن همچنین باشد که پادشاهی پسری را به رَمل آموختن داد. بسیار سعی کرد تا نیکو بدانست. پس پادشاه روزی انگشتری در دست گرفت و گفت: ای پسر، بگو تا چه دارم در دست. گفت: گِرد است و کانی است و سوراخی در میان دارد. گفت: نشانها راست دادی. حکم کن که چنین چیز چه باشد. بعد از فکر بسیار گفت که آسیاسنگی باشد. گفت: آخر چندین نشانه‌های دقیق که عقول در آن حیران می‌شوند دادی از قوّت تحصیل و دانش، این قدر عقل نداشتی که آسیا [سنگ] در مشت نگنجد و در دست نتوان گرفت. همچنین علمای زمان در علم موی می‌شکافند و چیزهایی که به ایشان تعلق ندارند می‌گویند و نیکو می‌دانند و آنچه مهم است و به ایشان نزدیکتر از همه است و آن خودی او است نمی‌دانند. یعنی خود را نمی‌شناسند که پاک‌اند یا ناپاک که: من عرف نفسه فقد عرف ربه. همهٔ چیزها را به حِل و حرمت حکم می‌کنند که این جایز است و آن ناجایز، و آن حلال است و آن حرام، خود را ندانند که چیستند» (فیه ما فیه، چاپ شیراز، ص ۱۸ــ۱۷).

در مثنوی در همین معنی می‌فرماید:

صد هزاران فصل داند از علوم — جانِ خود را می‌نداند آن ظَلوم

←

هر که محرابِ نمازش گشت عَین سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شَین
هر که او مر شاه را شد جامه‌دار هست خُسران بهر شاهش اِتّجار

→

داند او خاصیت هر جوهری در بیانِ جوهر خود چون خری
که همی‌دانم یَجُوز و لایَجُوز خود ندانی تو یَجُوزی یا عَجوز
این روا وان ناروا دانی ولیک خود روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست قیمت خود را ندانی احمقی است

صوفی، صفای قلب را از علمی که با حرف شروع و به حرف خاتمه یابد بهتر می‌داند و سادگی دل را بر نقوشِ رنگارنگِ علوم رسمی و غبارِ افکارِ متشتت ترجیح می‌دهد زیرا چنان‌که گفتیم صوفی ناظر به نتیجه است [و] به واسطه و سبب اهمیتی نمی‌دهد. در مثنوی معنوی می‌گوید:

این سببها بر نظرها پرده‌هاست که نه هر دیدار صُنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حُجُب را بَرکَنَد از بیخ و بُن
تا مسبّب بیند اندر لامکان هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط را اثر

هرگاه علم، یکی از واسطه‌های تقرب به منظور روحانیِ او باشد، از آن استمداد می‌جوید و اگر برخلافْ او را از طریق باز دارد جهل را بر چنین دانایيِ شومی ترجیح می‌دهد و به آن پشت‌پا زده می‌گوید:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود جهد کن تا کز تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمتِ دنیا فزاید ظنّ و شک حکمتِ دینی بَرَد فوق فلک
فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی

زیرا اصل، صفا و روشنی و پاکی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص صاحبدلان است. بسیاری از بزرگان صوفیه، از جنبهٔ علوم اکتسابی، از عوام بوده و با کتاب و دفتر سر و کاری نداشته‌اند ولی با صفای قلب و شور و حرارت و ذوق، دانشمندان بزرگی را پیروِ افکار خود ساخته‌اند. شمس تبریزی که، چنان‌که از کتب تراجم احوال عرفا برمی‌آید، از اهل علم نبوده و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده و از این جهات و جهات دیگر از قبیل فقر و شور و حرارت و صراحتِ لهجه و لحنِ تند و زننده در تحقیرِ علوم صوری و شئونِ ظاهری و مخالفت با عادات و رسومِ اهل ظاهر و اطمینان به قوّتِ نَفْس و قوّتِ جاذبهٔ خویش و مرگ غیرطبیعی و امثال آن، سقراط را به یاد می‌آورد، به برکت صفات مذکوره، داهیهٔ بزرگی چون جلال‌الدین رومی را پیرو و شیفته، بلکه اسیر و دلباختهٔ خود ساخته بود، چندان‌که جلال‌الدین رومی او را مظهر تام و کامل خدا می‌شمرد و به مقام پرستش به او ارادت می‌ورزید.

برای فرار از تطویل، خوب است به کتاب تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، منِ بنده مراجعه نموده، بدقت در آن بنگرند. آنگاه روشن خواهد شد که مثنوی مولانای رومی از همان بیت اول که:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جداییها شکایت می‌کند

تا پایان دفتر ششم که:

چون فتاد از روزنِ دل آفتاب ختم شد واللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

که قریب بیست و شش هزار بیت است، همه مملو از نکات و اشاراتِ حکمت نوافلاطونی است که مولانا رنگ قرآن و حدیث به آن زده و به مذاق مسلمین درآورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است. حتی همان مقدمهٔ دفتر اول که بهترین مثالِ حُسنِ شروع است و شاید کمتر کتابِ نظم و نثری مقدمه‌ای به این شیوایی و تناسب داشته باشد، یعنی پنجاه بیت اول کتاب، مجمل و خلاصه‌ای است از اصول عقاید و اُمّهاتِ مسائل نوافلاطونیان که تَبَرُّکاً عین آن اشعار را در اینجا نقل نموده، زینت این صفحات قرار می‌دهیم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند وز جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظنّ خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من
سرّ من از نالهٔ من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دیدِ جان دستور نیست
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
نی حریف هر که از یاری برید پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچو نی زهری و تریاقی که دید همچو نی دمساز و مشتاقی که دید

نی حدیث راه پرخون می‌کند قصه‌های عشق مجنون می‌کند
دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانْست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما های و هویی درفکنده در سما
لیک داند هر که او را منظرست کاین فغانِ این سَری هم زان سَرَست
دمدمهٔ این نای از دمهای اوست های و هوی روح از هِیهای اوست
محرم این هوش جز بیهوش نیست مر زبان را مشتری جز گوش نیست
گر نبودی نالهٔ نی را ثمر نی جهان را پر نکردی از شِکَر
در غم ما روزها بی‌گاه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت گو رو باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی‌روزی‌ست روزش دیر شد
درنیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام
باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او
بر سَماعِ راست هر تن چیر نیست طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست
بند بگسلا باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای
کوزهٔ چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پُر دُر نشد
هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلّی پاک شد
شاد باش ای عشق پر سودای ما ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نَخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و خَرَّ موسی صاعِقا
سرّ پنهان است اندر زیر و بم فاش اگر گویم جهان بر هم زنم
با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنیها گفتمی
هر که او از همزبانی شد جدا بینوا شد گرچه دارد صد نوا
چون که گل رفت و گلستان درگذشت نشنوی دیگر ز بلبل سرگذشت
چون که گل رفت و گلستان شد خراب بوی گل را از که جوییم از گلاب
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

چـون نـباشد عشـق را پـروای او　　او چـو مـرغی مـانْد بی‌پر، وای او
پَـرّ و بـال مـا کـمند عشق اوست　　مو کَشانش مـی‌کَشد تـا کـوی دوست
مـن چگـونه هـوش دارم پـیش و پس　　چـون نـباشد نـورِ یـارم پـیش و پس
نور او در یُمن و یُسـر و تـحت و فـوق　　بـر سـر و بـر گـردنم مـانند طـوق
عشق خواهد کاین سخن بیرون بـود　　آیــنه غــمّاز نـبود چـون بـود
آیـنه‌ت دانـی چـرا غـمّاز نـیست　　زانکـه زنگـار از رُخَش ممتاز نـیست
آیــــنه کـز زنگِ آلایش جـداست　　پُـر شـعاعِ نـور خـورشید خـداست
رو تـو زنگـار از رُخِ او پـاک کـن　　بـــعد از آن آن نــور را ادراک کـن
ایـن حـقیقت را شـنو از گـوش دل　　تـا بـرون آیـی بکـلی ز آب و گـل
فـهم گِـرد آریـد و جـان را دل دهـید　　بـعد از آن از شـوق پـا در ره نـهید

اینک چند بیت که مناسب حکمت نـوافـلاطونی بـاشد، بـه طـور اتـفاق، از مثنوی مولانای رومی التقاط نموده در اینجا ثبت می‌کنیم:

ما چو چنگیم و تـو زخـمه مـی‌زنی　　زاری از مـا نـی تـو زاری مـی‌کنی
ما چو نـاییم و نـوا در مـا ز تـوست　　ما چو کوهیم و صدا در ما ز تـوست
ما چو شـطرنجیم انـدر بُـرد و مـات　　بُرد و مات ما ز تویی ای خوش‌صفات
ما که باشیم ای تو مـا را جـان جـان　　تـا کـه مـا بـاشیم بـا تـو در مـیان
مــا عــدمهاییم هسـتیها نَـما　　تـو وجـودِ مـطلق و هسـتیِ مـا
مـا هـمه شـیران ولی شیر عَـلَم　　حـمله‌مان از بـاد بـاشد دَم به دَم
حـمله‌مان پـیدا و نـاپیداست بـاد　　جـان فـدای آن کـه نـاپیداست بـاد
بـادِ مـا و بـودِ مـا از دادِ تـوست　　هستیِ مـا جـمله از ایـجاد تـوست
لذت هســتی نـمودی نـیست را　　عاشق خـود کـرده بـودی نـیست را
لذت انــعامِ خـــود را وا مگـیر　　نُقل و بـاده و جـام خـود را وا مگـیر
ور بگیری کیست جست و جو کـند　　نـقش بـا نـقاش چـون نـیرو کـند
مــنگر انــدر مـا مکـن در مـا نـظر　　انـدر اکـرام و سـخای خـود نگـر
مـــا نــبودیم و تــقاضامان نــبود　　لطـف تـو نـاگـفتهٔ مـا مـی‌شُنُود
نـــقش بـاشد پـیش نـقاش و قـلم　　عاجز و بسته چـو کـودک در رحـم
گـاه نـقش دیـو و گـه آدم کـند　　گـاه نـقش شـادی و گـه غـم کـند

دست نی تا دست جنباند به دفع　　نطق نی تا دم زند از ضَرّ و نفع
تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت　　گفت ایزد مَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت
گر بپّرانیم تیر آن نی ز ماست　　ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنیِ جبّاری است　　ذکرِ جبّاری برای زاری است

*

اگر بخواهیم سایر شعرا و نویسندگان صوفی را هم نام ببریم و شباهت تامِ گفتار آنها را با نوافلاطونیان نشان بدهیم سخن به طول خواهد انجامید. ولی چون بهترین راه برای فهم مسائل عرفا و آشنایی با تصوّف و استحضار از مقالات صوفیه و مشرب و حال و ذوق و مواجید آنها، مطالعهٔ آثار نظم و نثر آنها است و به وسیلهٔ مأنوس شدن با گفته‌های آنها است که می‌توان اندک‌اندک به خیالات و افکار آنها از عالَم و مسائل حیات و ما یَتَعَلَّق بِها و اسلوب تعبیرات آنها از آن خیالات و افکار پی برد، یکی دو فقرهٔ دیگر از گفته‌های نظم و نثر عرفای معروف را ذیلاً نقل می‌کنیم.

سنایی غزنوی می‌گوید:

ای ناگُزران عقل و جانم　　وی غارت کرده این و آنم
ای نقش خیال تو یقینم　　وی خاک جمال تو گمانم
تا با خودم از عدم کمم کم　　چون با تو بُوَم همه جهانم
تو عاشقِ هست و نیست خواهی　　بپذیر مرا که من چنانم[1]

عارف کامل‌العیار، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری راست:[2]

---

۱. رجوع شود به متن کتاب تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۶۷۹ـ۶۸۳.

۲. رجوع شود به قصیدهٔ معروف شیخ عطار در بیان مسئلهٔ مهم «وحدت وجود» که عبدالرحمان جامی آن را شرح کرده است. این قصیده دارای بیست و نه بیت است بدین مطلع:

ای روی درکشیده به بازار آمده　　خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

تا آخر قصیده که:

←

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست — اوست پس این جمله اسمی بیش نیست
درنگر کاین عالم و آن عالم اوست — نیست غیر از او و گر هست او هم اوست
ذره ذره در دو گیتی فهمِ توست — هرچه را گویی خدا آن وَهْمِ توست
عقل در سودای او حیران بماند — جان ز عجز انگشت در دندان بماند
هین مکن چندین قیاس ای حق‌شناس — زانکه ناید کار بی‌چون در قیاس

و همچنین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک، الملقب به «شهاب‌الدین السهروردی» الحکیم المقتول بحلب، که به قول ابن خلّکان، در اواخر سال پانصد و هشتاد و هشت کشته شده و از بزرگان علمای حکمت اشراق است می‌گوید:

ابدا تحن الیکم الارواح — و وصالکم ریحانها و الراح
و ارحمتا للعاشقین تکلفوا — ستر المحبة و الهوی فضاح
بالسر ان باحوا تباح دماؤهم — و کذا دماؤالبائحین تباح[1]

خلاصه، بتدریج صوفیه را به خواص و عوام قسمت کردند که هر فردی را مرشد، به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر، تعلیم مخصوص و معینی می‌داد. عرفان را بسیار مرموز ساختند و اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذو وجوه و مستعدِ تفاسیرِ گوناگون به وجود آوردند. از عشقِ خدایی، با لغات و تعبیراتِ عشق مَجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پختگی و دقت نظر اهل عرفان واگذار نمودند. نکتهٔ دیگر این است که مندرج ساختن معانی دقیق در شعر بیشتر مستلزم به کار بردن صنایع ادبی است تا

→

با این همه ستارهٔ اسرار چون فلک — سرگشتگی نصیبهٔ عطار آمده

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، پیشوای حکمای مشایین، که به طوری که قبلاً اشاره شد، به حکمت اشراق نیز نظر داشته، قصیده‌ای در «نَفْس» مطابق مفهوم حکمای نوافلاطونی فرموده که از قصاید بسیار عالی در این موضوع است:

هبطت الیک من المحل الارفع — و رقاء ذات تعزز و تمنع

(رجوع شود به تاریخ تصوّف [جلد دوم همین کتاب]، ص ۶۸۳).

۱. رجوع شود به تاریخ تصوّف [جلد دوم همین کتاب]، ص ۶۸۴.

اشعاری که روان و طبیعی است و سر و کارش با الفاظ و معانی روشن و صریح است. این است که ملاحظه می‌شود که در قرن چهارم که از حیث اعتدال بین افکار و الفاظ و معانی و تعبیرات، برجسته‌ترین ادوار ادبی ایران است پایه و اساس شعر «صنعت» نیست، در حالی که در ادوار بعد که تصوّف و عرفان در شعر نفوذ پیدا می‌کند و مخصوصاً در ادواری که صوفیه آزادی گفتار ندارند و مورد مزاحمهٔ مدعیان‌اند و ناگزیرند با رمز و اشاره و ابهام و کنایه سخن بگویند، صنعتْ پایهٔ شعر می‌شود و این صنعتِ ظریف، به حدی ماهرانه به کار رفته که در نظر اول به چشم نمی‌آید بلکه به طول ممارست، خواننده به آن بر می‌خورد.

حاصل آنکه، عقاید نوافلاطونی، از قبیل وحدت وجود، و اتحاد عاقل و معقول، و فَیَضانِ عالَم وجود از مبدأ اول، و گرفتاری روح انسان در بند بدن، و آلودگی به آلایشهای ماده، و میل روح به بازگشت به وطن و مقرّ اصلی خود، و راهی که برای بازگشت و اتصال با مبدأ اول باید پیمود، و عشق، و مشاهده، و تفکر و سِیر در خود، و ریاضت، و تصفیهٔ نَفْس، و وجد و مستی روحانی، و بی‌خودی و بی‌خبری از خود، و از میان بردن تَعَیُّنات و شخصیت خود که حجاب بزرگ اتصال به خدا است و عرفا در این موضوع گفته‌اند: **وجودک ذنب لایقاس به ذنب**، و فنای کاملِ جزء در کُل، و امثال آن عقاید و آرا، تأثیر بسیار عمیقی در تصوّف نظری اسلام نموده و در ادب ایران و عرب سبب پیدا شدن اشعار و لطایفی شده که در حکم جواهر گرانبهای ادبیات دنیا است.

از چیزهای مهمی که تصوّف از فلسفهٔ اشراقِ نوافلاطونی اقتباس کرده و آن موضوع را پرورش داده است مسئلهٔ عشق به خدا است که صوفی آن را مدارِ همهٔ جدّ و جهدهای خود قرار داده و مابقیِ چیزها، از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک، همه تابع این اساس شده. به نقل از تذکره‌نویسان: شمس تبریزی در محضر اوحدی کرمانی در حالی که ساکت در گوشه‌ای نشسته بود ناگهان به پا خاسته، در حالی که لرزه بر اندام داشته، با خشونت تمام گفته: به جان آمدم و در کارم که نَفَسَم قطع شود از بس شنیدم می‌گویند «حدثنی فلان عن فلان» و یک نفر را ندیدم بگوید «حدثنی قلبی

عن ربی». خلاصه، لغت عشق نزد صوفی به حدی وسعت یافته که تمام عالمِ هستی در آن گنجانده شده است و مبنا و اساس هر کمالی گشته.[۱]

حافظ شاید بیش از هر شاعر ایرانی معانی کلمات را به موج آورده و بیش از هر سراینده‌ای به سخن اوج داده و گاهی به یک لفظ آن همه تدرّج داده که هر کس در هر مرحله باشد چیزی از آن می‌فهمد:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
عارف از خندهٔ مِی در طمع خام افتاد
حُسنِ روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد

---

۱. تصوّف قرن اول و دوم هجری قمری دنبالهٔ همان زهد و ترکِ دنیا و ریاضت و تحملِ مَشاق و قناعت است به نحو مبالغه‌آمیزتر. و از عناصر واقعی عرفان، از قبیل محبت الهی و وحدت وجود، به شکل معیّن و روشن صحبت و بحثی در میان نیست. و اگر هم سخنی شنیده می‌شود به معنای پختهٔ بَعد نیست. تنها کسی که در بین صوفیان بیشتر از عشق و محبت دَم می‌زند رابعهٔ عدویّه است. رابعة العدویه قبرش در بصره (یاقوت، معجم‌البلدان، ج ۴، ص ۶۰۲) و در تاریخ وفات او اختلاف است. ابن خلّکان وفات او را به قولی در صد و سی و پنج و به قولی دیگر در صد و هشتاد و پنج نوشته. صاحب کتاب النجوم الزاهرة سال وفات او را صد و هشتاد ضبط کرده (ج ۱، ص ۵۰۰).

برای روشن ساختن این موضوع که ظهور رابعهٔ عدویّه تا چه اندازه در طرح بسیاری از مسائل اساسی صوفیه مؤثر بوده و شخصیت این زن که یکی از پیشوایان بزرگ تصوّف است تا چه حد در تاریخ تصوّف اهمیت داشته، فقط یک فقره از گفته‌های او را از تذکرة الاولیا نقل می‌کنیم (حالات رابعهٔ عدویّه، ص ۷۰ـ۷):

نقل است که یک روز حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی در بَرِ رابعه رفتند و او رنجور بود. پرسید علامت صدق در محبت چیست؟ حسن گفت «لیس بصادق فی دعواه من لم یصبر علی ضرب مولاه»، صادق نیست در دعویِ خویش هر که صبر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت از این سخن بوی منی می‌آید. شقیق گفت «لیس بصادق فی دعواه من لم یشکر علی ضرب مولاه»، صادق نیست در دعویِ خویش هر که شکر نکند بر زخم مولای خویش. رابعه گفت از این بِهْ باید. مالک دینار گفت «لیس بصادق فی دعواه من لم یتلذذ بضرب مولاه»، صادق نیست در دعویِ خویش هر که لذت نیابد از زخم دوست خویش. رابعه گفت از این بِهْ می‌باید. گفتند تو بگوی. گفت «لیس بصادق فی دعواه من لم ینس الضرب فی مشاهدة مولاه»، صادق نیست در دعویِ خویش هر که فراموش نکند اَلَمِ زخم را در مشاهدهٔ مطلوب خویش.

این‌همه عکسِ مِی و نقشِ نگارین که نمود
یک فروغِ رخِ ساقی‌ست که در جام افتاد
غیرتِ عشق زبانِ همه خاصان بِبُرید
کز کجا سِرِّ غمش در دهن عام افتاد
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصلِ فرجام افتاد
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
هر که در دایرهٔ گردش ایام افتاد
در خَمِ زلف تو آویخت دل از چاه زَنَخ
آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
کار ما با رخِ ساقی و لبِ جام افتاد
زیرِ شمشیرِ غمش رقص‌کنان باید رفت
کان که شد کشتهٔ او نیک‌سرانجام افتاد
هر دَمَش با من دلسوخته لطفی دگرست
این گدا بین که چه شایستهٔ انعام افتاد
صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی
زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

و نیز:

در همه دِیرِ مُغان نیست چو من شیدایی — خرقه جایی گروِ باده و دفتر جایی
دل که آیینهٔ شاهی‌ست غباری دارد — از خدا می‌طلبم صحبتِ روشن‌رایی
کرده‌ام توبه به دستِ صنمِ باده‌فروش — که دگر مِی نخورم بی‌رُخِ بزم‌آرایی
نرگس ار لاف زد از شیوهٔ چشم تو مرنج — نروند اهل نظر از پیِ نابینایی

و نیز در غزل بسیار بسیار شیوایی که مرحوم سید احمد ادیب پیشاوری می‌فرموده که مرا حدّ آن نیست که بگویم فلان غزل حافظ بهتر از فلان غزل است ولی این قدر می‌توانم بگویم که من سه دفعه در عمرم از مطالعهٔ کلماتِ

بزرگان، به حدی تحت تأثیر واقع شده‌ام که هِزّۀ ذوق و وجد مرا برآشفته و دگرگون ساخته، چنان‌که یکسره مدهوش شده و تعادل و توازن خود را از دست داده، بر زمین افتاده‌ام. یکی از آن دفعات هنگامی بود که این اشعار را مطالعه می‌کردم:

زان یارِ دلنوازم شکری‌ست با شکایت
گر نکته‌دانِ عشقی بشنو تو این حکایت
بی‌مزد بود و منّت هر خدمتی که کردم
یارب مباد کس را مخدومِ بی‌عنایت
رندانِ تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس
گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در زلفِ چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
سَرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت
چشمت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی
جانا روا نباشد خونریز را حمایت
در این شب سیاهم گم گشت راهِ مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکبِ هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
ای آفتابِ خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایۀ عنایت
این راه را نهایتْ صورت کجا توان بست
کِش صد هزار منزل بیش است در بدایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم
جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت
عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ
قرآن ز بَر بخوانی در چارده روایت

*

انسان در بدن خود محبوس است و بزرگترین حجاب بین او و خدا همین جسد است. بنابراین بزرگترین همت صوفی آن است که آن جوهر آسمانی را از حبسِ بدن رها کند، در حالی که همین بدن است که او را به حقیقت مطلق متحد و متصل می‌سازد.

بدن، خلع‌کردنی نیست فقط باید آن را تصفیه و تلطیف کرد و روحانی ساخت تا آنکه کمکِ روح شود نه حائل و حجابِ آن. بدن در حکم فلزی است که باید صاف شود یعنی به وسیلهٔ کیمیای تصوّف، مسِ بدن مبدّل به زر شود. مرشد کامل را این کیمیا است و لسان حالش این است که مرید را باید در آتش شوق روحانی چندان گداخت تا از آن بوته، صاف و پاک درآید.

و اما آنکه بعضی عقاید بودایی و هندی و مانوی را منشأ تصوّف و عرفان شمرده‌اند اگر مبالغه باشد لااقل باید گفت که از چیزهایی که تأثیر در تصوّف اسلامی داشته، افکار و عادات هندی و بودایی است.

اسلام که به فاصلهٔ کمی بعد از ظهور، از حدود عربستان خارج شده بود، به سرعت برق در هر جهت پیش می‌رفت و طولی نکشید که به سرحدّ چین رسیده، سند را مسخر نمود و مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدن و اخلاق با مردم سایر قسمتهای جهان فرق زیاد داشتند برقرار ساخت.

از قرن دوم به بعد که مسلمانها به نقلِ کتبِ سایر ملل پرداختند و دایرهٔ علوم وسعت یافت مقداری آثار بودایی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع به تصوّف عملی، یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات و رسومی در این باب از هندیها و بودایی‌ها.

اضافه بر نقلِ کتبِ هندی و بودایی و مناسبات گوناگون، در قرن دوم هجری، از اوایل حکومت بنی‌عباس، جماعتی از تارکین دنیا و دوره‌گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند. و همان طور که در قرن اول از رُهبانِ سیّار مسیحی صحبت می‌شد، در قرن دوم هم از تارکین دیگری از رُهبانِ سیّار مسیحی گفتگوست که نه مسلمان‌اند و نه مسیحی، و جاحظ آنها را «رُهبان‌الزنادقه» می‌نامد و به موجب شرحی که می‌دهد از زُهّاد مانویه هستند.

جاحظ می‌گوید:[1] اینها سیّاح‌اند و سیاحت برای آنها در حکمِ توقف و عزلتِ نسطوریان است در صَوامع و دیرها. و این جماعت دو به دو سیاحت و سفر می‌کنند، به طوری که تا انسان یکی از آنها را دید باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد. و عادت آنها این است که دو شب در یک محل نخوابند. این سیّاحان دارای چهار خصلت‌اند: قُدس و طُهر و صدق و مسکنت. این سیّاحان به نوبهٔ خود در صوفیهٔ مسلمان مؤثر واقع شده‌اند و آنها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته، او را سرمشق زهد و ترک دنیا معرفی کرده‌اند؛ به طوری که مرتاضین در نوشته‌های خود به عنوان سرمشق تزهّد می‌نویسند: امیر قوی‌شوکتی که پشت‌پا به دنیا زد و خود را آزاد ساخت مردِ راه بود، یا آنکه گفته‌اند: امیری درخور ستایش و احترام است که به زیِّ فقر درآید و این موضوع به اَشکال مختلف، قصصی به وجود آورده است.

نکتهٔ مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال قبل از اسلام، مذهب بودایی در شرق ایران، یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاههایی معروف داشته و مخصوصاً صَوامعِ بودایی بلخ بسیار مشهور بوده است.

در قرون اول اسلامی، بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوّف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزادمنشی، پیشروِ صوفیان به شمار می‌رفته‌اند و عقیدهٔ «فنای فی‌الله» که تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی است بیشتر به دست صوفیهای خراسانی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج می‌شده است. سرگذشت ابراهیم ادهم را که امیرزادهٔ بلخ بود و ترک دنیا نمود و به زیِّ دراویش درآمد و به واسطهٔ ریاضتهای طولانی، از بزرگان صوفیه شده است مطابق آنچه از شرح حال بودا شنیده بودند ساخته و پرداخته‌اند و البته مشابهتهای عجیبی مابین این دو سرگذشت است.

*

---

۱. کتاب الحیوان، جزو چهارم، ص ۱۴۶.

سرگذشت بودا در کتب اسلامی، به عنوان «یوذاسف (= بوذاسف) و بلوهر» در کتب اسلامی از همان اوایل اسلام منتشر شده است و اولین مأخذی راکه ما سراغ داریم که این قصه را مفصلاً ذکر کرده است، در اواخر کتاب ۱ کمال‌الدین و اتمام‌النعمة شیخ صدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی) است که در اواسط قرن چهارم تألیف شده است. این قصه به تفصیل و اِشباعِ تمام، در چهل صفحه، به عربی ذکر شده و بعد از آن مکرر مستقلاً به عربی و فارسی، به همان عنوانِ قصهٔ «یوذاسف و بلوهر» به طبع رسیده است و نیز تمام این قصه در اواخر جلد هفدهم بحارالانوار مرحوم مجلسی مندرج است.

چون مبالغهٔ بسیار در موضوع تأثیر طریقت بودا و عرفان هندی شده است و بعضی حکایتِ ابراهیم ادهم و نحوهٔ تصوّف خراسان مخصوصاً بلخ را، ساخته‌شده از روی حکایت بودا دانسته‌اند، خلاصه‌ای از دو سرگذشت را به نظر خوانندگان می‌رسانیم تا خود صحت و سُقمِ این عقیده را قضاوت نمایند.

بر حسب عقیدهٔ بوداییان هرچندی یک بار بودایی در زمین ظاهر می‌شود که عقیدهٔ صحیح را به مردم تعلیم دهد زیرا «بودا» به معنی «حکیم» و «مرشد» است. بعد از مدتی این تعلیم فاسد شده، از میان می‌رود و تجدید آن مربوط به ظهور بودای جدید است. ولی امروز وقتی بودا می‌گوییم مقصود آخرین بودای تاریخی است که نام شخصی او سیدهاتها (Siddhatta) و نام خانوادگی‌اش گوتاما (Gotama) است. گوتاما، پسر سودهودانا (Suddhodana)، یکی از رؤسای قبیلهٔ ساکیاس (Sakiyas) است و به همین مناسبت او را «ساکیامونی» یعنی «مرتاض ساکیاس» می‌گویند.

قبیلهٔ ساکیاس در شمال بنارس جا داشته‌اند و در این قبیله است که بودا در اواسط قرن ششم قبل از میلاد متولد شده و در سال چهارصد و هفتاد و هشت قبل از میلاد پس از هشتاد سال زندگی مرده است. بودا در نوزده سالگی دخترعموی خود را ازدواج نمود و با کمال خوشی و تنعم زندگی می‌کرد. در سن بیست و نه، روزی در بین آنکه به شکارگاهی می‌رفت مردی را دید که به واسطهٔ کِبَرِ سن، به نهایت درجهٔ فرسودگی و بیچارگی رسیده است. وقتی دیگر مردی را دید که به مرض سخت علاج‌ناپذیری مبتلا شده و رنج می‌برد. و چندی بعد منظرهٔ کریه بدنی که در حال پوسیدگی بود، او را منقلب و مشمئز

ساخت. در تمام این مواقع خادم و مصاحب وفادار او موسوم به «چـانا» او را متذکر و متنبه می‌ساخت و به وی می‌گفت: این است پایان زندگی بشر.

وقتی دیگر، بودا یکی از تارکینِ دنیا را دید که با کـمال اسـتراحتِ خـاطر و برازندگی و آزادگی می‌گذرد. از چانا پرسید که این مرد چه حـالی دارد. چـانا شرحی از اخلاق و احوال تارکینِ دنیا که پشت پا به همه چیز زده‌انـد حکـایت کرد و گفت که این جماعت دائماً در گردش‌انـد و در طـی سـیاحت و گـردش قولاً و عملاً تعالیم مهمی به مردم می‌دهند.

خلاصه آنکه، با اختلاف روایاتی که هست قدر مسلّم این است که ذهن ایـن شاهزادهٔ جوان بتدریج برآشفت و او را از زندگی و هیاهوی آن دلسرد نمود.

روزی در همان لحظه‌ای که می‌خواست از تفرجگاه به شهر بـرگردد قـاصدی رسیده، خبر تـولد پسـری را کـه اولیـن فـرزند او بـود آورد. بـودا در آن حـالِ برآشفتگی، بی‌اختیار با خـود گـفت: «ایـنک رابـطهٔ جـدیدی کـه مـرا بـه دنـیا می‌بندد!» خلاصه، در حالی که نوازندگان در اطراف او بودند، به شهر برگشت و آن شب خویشان و نزدیکان او به مـناسبت مـولود جـدید شـادمانیها و رقـصها کردند ولی بودا به طوری منقلب و برآشفته بود که توجه به آن اوضاع نداشت. و بالأخره در پایان شب، مانند کسی که خانه‌اش طعمهٔ حریقی شده باشد ناگـهان از بستر خواب برجسته، به چانا امر کرد اسب حاضر کـند و در آن اثـنا سـر بـه اتاق زن و فرزند یگانهٔ خود فرو برده، بدون اینکه آنها را بیدار کـند، در آسـتانهٔ آن در، با خود عهد کرد که تا «بودا» یعنی «حکیم روشن و نورانی» نشـود بـه منزل خود برنگردد و گفت: «می‌روم تا معلم و منجی آنها برگردم، نـه شـوهر و پدر.»

خلاصه، با چانا بیرون رفت و سر به بیابان نهاد و در این موقع است که مـارا (Mara) یعنی وسوسه کنندهٔ بزرگ (ابلیس یا نَفْسِ امّـاره) در آسـمان ظـاهر شده، سلطنت و عزت تمام جهان را به او وعـده داد کـه از عـزم خـود بـرگردد ولی او به دام وسوسه نیفتاد.

بودا آن شب مقداری در ساحل رودخانه رفت. بعد لباسهای فاخر و جواهر خود را به چانا بخشیده، او را برگرداند و خود هفت شبانه‌روز تنها در بـیشه‌ای به سر برد. بعد، در آن سرزمین، به خدمت برهمنی مـوسوم بـه «آلارا» درآمـد

و چندی بعد ملازمت برهمنی دیگر موسوم به «اودراکا» را اختیار کرد و از این دو نفر تمام حکمت و دانایی هندی را آموخت ولی قلبش آرام نیافته، به جنگلی که در یکی از کوهستانها واقع بود رفت و در آنجا با مصاحبت پنج شاگردی که گِردَش جمع بودند شش سال به توبه و ریاضات شاقه پرداخت تا آنکه در آن ناحیه شهرت یافت و به همین جهت عزم کرد که آنجا را ترک کند. و چون به قصد رفتن به پا خاست، از غایتِ ضعف و ناتوانی بر زمین افتاده، از هوش برفت، چندان‌که شاگردانش چنان پنداشتند که مرده است. ولی به حال آمد و از آن وقت به بعد، ریاضات سخت را رها نمود و مرتباً غذا می‌خورد. پنج نفر شاگرد و مصاحب او چون دیدند بودا از ریاضت کاسته، از احترام به او دست بازداشتند و او را رها کردند و به بنارس رفتند.

بودا ثروت و مقام و لذایذ دنیا را رها کرد که به آرامش و سکونِ خاطر برسد. از راه تعلم و فلسفه و حکمتِ سایرین نتوانست. ریاضت و توبه هم اطمینان قلبی را که انتظار می‌برد، به او نداد. حاصل آنکه در کار خود حیران و سرگردان بود و درست در همان روزی که شاگردان او پراکنده شدند، بودا زیر درختی ساعتها با خود اندیشید که چه کند و چه راهی پیش گیرد. وسوسهٔ بسیار به او هجوم آورد. دلش به زن و فرزند و مقام و ثروت و عیش و تنعم رغبت پیدا کرد و این مبارزه و جهاد با نفس تا غروب آفتاب ادامه داشت اما بودا بالأخره از این مبارزه فاتح بیرون آمد یعنی بر نَفْس غلبه یافت و در نتیجهٔ این مبارزه است که به «نیروانا» اتصال یافت و بر خودش مسلّم شد که «بودا» شده، یعنی اشراق یافته و روحانی شده است.

بودا چون اطمینان و آرامشی را که سالها در طلبش بود جُست، تصمیم گرفت که به ارشاد پرداخته، مسلک خود را به سایرین عرضه دارد. در این موقع بودا سی و پنج ساله بود. اول قصد دو نفر معلم خود «آلارا» و «اودراکا» نمود ولی چون دانست که آنها مرده‌اند، در نزدیکی بنارس نزد پنج نفر شاگرد شتافته، آنها را ارشاد نموده، پیروِ خود ساخت و نیز مادر و زن و پدرش به او گرویدند. آنگاه جماعتی از خواصِ شاگردان خود را مأمور به ارشاد خلق کرد.

از تاریخ اشراق در زیر درختِ مذکور تا هجده ماه، مفصلاً تاریخ او را

نوشته‌اند و از آن به بعد روایات متفرقی از حیات او نگاشته‌اند، از این قبیل که در طی گردشهای خود به چه اشخاصی برخورد و در هر مورد چه تعالیمی داد، چه چیزها از او پرسیدند و او چه جوابها گفت و امثال آن. خلاصه آنکه بعد از نورانی شدن، مدت چهل و پنج سال در دره‌های رود گَنگ در گردش و تعلیم بود تا در هشتادسالگی از دنیا رفت.

*

اما راجع به ابواسحاق ابراهیم بن ادهم آنچه را که شیخ فریدالدین عطار در تذکرةالاولیا راجع به او نوشته و تقریباً مطابق است با آنچه که سایر کتب تراجمِ عرفا، از قبیل حلیةالاولیا و طبقات‌الاصفیا نوشته‌اند در اینجا نقل می‌کنیم:

و ابتدای حال او (ابراهیم بن ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت و چهل شمشیر زرین و چهل گرز زرین در پیش و پس او می‌بردند. یک شب بر تخت خفته بود. نیم‌شب سقف خانه بجنبید، چنان‌که کسی بر بام می‌رود. آواز داد که: کی است؟ گفت: آشناست، اُشتری گم کرده‌ام، بر این بام طلب می‌کنم. گفت: ای جاهل، اشتر بر بام می‌جویی؟ گفت: ای غافل، تو خدای را در جامهٔ اطلس خفته بر تخت زرین می‌طلبی؟ از این سخن هیبتی به دل او آمد و آتشی در دلش افتاد. تا روز نیارست خفت. چون روز شد به صُفّه باز شد. بر تخت نشست متفکر و متحیر و اندوهگین. ارکان دولت هر یکی بر جایگاه خویش ایستادند، غلامان صف کشیدند و بار عام دادند. ناگاه مردی باهیبت از در درآمد، چنان‌که هیچ‌کس را از حَشَم و خَدَم زَهره نبود که گوید تو کیستی. جمله را زبانها به گلو فرو شد. همچنان می‌آمد تا پیش تخت. ابراهیم گفت: چه می‌خواهی؟ گفت: در این رِباط فرو می‌آیم. گفت: این رِباط نیست، سرای من است. تو دیوانه‌ای. گفت: این سرای پیش از این، از آنِ که بود؟ گفت: از آنِ پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آنِ پدر پدرم. گفت: پیش از آن؟ گفت: از آنِ فلان کس. گفت: پس رِباط این بود که یکی می‌آید و یکی می‌گذرد. این بگفت و

ناپدید شد و او خضر بود علیه‌السلام. سوز و آتشِ جانِ ابراهیم زیاده شد و دردش بر درد بیفزود، تا این چه حال است. و آن حال یکی صد شد که دیدِ روز با شنیدِ شب جمع شد و ندانست که از چه شنید و نشناخت که امروز چه دید. گفت: اسب زین کنید که به شکار می‌روم که مرا امروز چیزی رسیده است که نمی‌دانم چیست، خداوندا، این حال به کجا خواهد رسید؟ اسب زین کردند [و] روی به شکار نهاد. سراسیمه در صحرا می‌گشت، چنان که نمی‌دانست که چه می‌کند. در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد. در راه آوازی شنود که: «انتبه»، بیدار گرد. ناشنیده کرد و برفت. دوم بار همین آواز آمد. هم به گوش درنیاورد. سوم بار همان شنود. خویشتن را از آن دور افکند. چهارم بار آواز شنود که: «انتبه قبل ان تنبه»، بیدار گرد پیش از آن کت بیدار کنند. اینجا یکبارگی از دست شد. ناگاه آهویی پدید آمد. خویشتن را مشغول بدو کرد. آهو بدو به سخن آمد که مرا به صید تو فرستاده‌اند. تو مرا صید نتوانی کرد. الهذا خلقت او بهذا امرت، تو را از برای این کار آفریده‌اند که می‌کنی. هیچ کار دیگر نداری. ابراهیم گفت: آیا این چه حالی است؟ روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود، از قَربوسِ زین آواز آمد. فَزَعی و خوفی در او پدید آمد و کشفْ زیادت گشت. چون حق تعالی خواست تا کار تمام کند سه دیگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد. آن کشف اینجا به تمام رسید و ملکوت بر او گشاده گشت. فرو آمد و یقین حاصل شد و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت. توبه‌ای کرد نَصوح و روی از راه یک سو نهاد. شبانی را دید نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده، گوسفندان در پیش کرده. بنگریست، غلام وی بود. قبای زرکشیده و کلاه مُغرَّق بدو داد و گوسفندان بدو بخشید و نمد از او بستد و درپوشید و کلاه بر سر نهاد... پس همچنان پیاده در کوهها و بیابانها بی‌سر و بُن می‌گشت و بر گناهان خود نوحه می‌کرد... پس از آنجا برفت تا به نشابور افتاد. گوشه‌ای خالی می‌جُست که به طاعت مشغول شود، تا بدان غار افتاد که مشهور است. نُه سال ساکن غار شد... و که دانست که او شبها و روزها در آنجا

در چه کار بود که مردی عظیم و سرمایهٔ شگرف می‌باید تا کسی بـه شب تنها در آنجا تواند بود. روز پنج‌شنبه بـه بـالای غـار بـرفتی و پشـته‌ای هیزم گِرد کردی و صبحگاه روی به نیشابور کـردی و آن را بـفروختی و نماز جمعه بگزاردی و بدان سیم، نان خریدی و نـیمه بـه دراویش دادی و نیمی به کار بردی و بدان روزه گشادی تا دگر هفته، بـاز آن سـاختی... چون مردمان از کار او آگاه شدند، از غار بگریخت و روی به مکه نهاد... نقل است که چهارده سال قطعِ بادیه کرد که همهٔ راه در نماز و تضرع بـود تا نزدیک مکه رسید... نقل است که چون از بلخ برفت، او را پسری مـاند بشیر، و چون بزرگ شد پدر خویش از مادر طلب کرد. مادر حال بگـفت که پدر تو گم شد... نقل است که گفت وقتی در بادیه متوکل می‌رفتم. سـه روز چیزی نیافتم. ابلیس بـیامد و گـفت: پـادشاهی و آن چـندان نـعمت بگذاشتی تا گرسنه به حج می‌روی؟ با تجمل به حـج هـم تـوان شـد کـه چندین رنج بـه تـو نـرسد. گـفت چـون ایـن سـخن از وی بشـنودم، بـه سربالایی بـرفتم [و] گـفتم: الهـی، دشـمن را بـر دوست گـماری تـا مـرا بسوزاند؟ مرا فریاد رس که من این بادیه را به مددِ تو قطع توانم کـرد. آواز آمد: یا ابراهیم، آنچه در جیب داری بیرون انداز تا آنـچه در غـیب است ما بیرون آوریم. دست در جیب کردم چهار دانگ نقره بود که فـرامـوش مانده بود. چون بینداختم ابلیس از من رمید و قوّتی از غیب پدید آمد.

اضافه بر اینها، یک سلسله اقوال و اعمال و گـفت و شـنودها و سـرمشقهای زهد و ریاضت به او نسبت مـی‌دهند کـه بـا هـمهٔ اخـتلافات صـوری، مـتنِ سرگذشت و روحِ قصه خالی از شباهت آنچه به بودا نسبت داده شده، نیست.

*

به عقیدهٔ بودا که امروز قریب پانصد میلیون از مـردم چـین و ژاپـان [ژاپـن] و آنام و سیام و کُره و تبت و بیرمانی و هند و ترکستان و غـیره پـیروِ او هسـتند، شَرّ و درد از عالم وجود، جدا نشدنی است و نـجات عـبارت از ایـن است کـه انسان به وسیلهٔ علم الهی و پـرهیز از گـناه و صـدقه و اعـمال خـیر و تـفکر و

مراقبه، خود را از جهلی که مولّد شهوات و میلها و هوا و هوسها است آزاد سازد و به درجه‌ای از کمال برسد که در پناه رحمتِ کاملِ نیروانا بیارامد.[۱]

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد:

اول آنکه «رنج» ملازمِ زندگی و غیرمنفک از آن است و این حقیقت از راه تسلسلِ علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرما است ثابت می‌گردد.

دوم آنکه علت رنج و درد «میل» است، چه هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است.

سوم آنکه برای از میان بردن رنج و درد باید به این شبح موهومی که حیات نامیده می‌شود و به میل و خواهش نَفْس که منبع همهٔ بدبختیها است پشت‌پا زد و از راه «نیروانا» یعنی فنا و مرگِ به اراده، حیاتِ لغزنده و متغیر را به حیاتِ ثابت و غیرمتغیری مبدل ساخت.

چهارم آنکه راه وصول به «نیروانا» زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است. پس اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد.

مولانا جلال‌الدین رومی که یکی از پخته‌ترین و پرمایه‌ترین بزرگان صوفیه است، در دفتر سوم مثنوی می‌گوید:

از جمادی مُردم و نامی شدم — وز نما مُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملائک بال و پر
وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جو — کُلُّ شَیءٍ هالِک اِلاّ وَجْهَهُ
بار دیگر از مَلَک پَرّان شوم — آنچه اندر وَهْم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم کِانّا اِلَیهِ راجِعُون

---

۱. «نیروانا» لغت سانسکریت است که به همان معنیِ اصلیِ هندی وارد زبانهای اروپایی شده، به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاحِ بودا، به معنی «مرگ به اراده» است یعنی پشت‌پا زدن به اَضغاث و اَحلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه، سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم.

مـــرگ دان آن کِـاتفاقِ امت است / کابِ حیوانی نـهان در ظـلمت است
همچو نیلوفر بِـرُو زیـن طـرفِ جـو / همچو مستسقی حـریص و آب جـو
مـرگِ او آب است و او جـویای آب / مـــی‌خورد وَاللهُ اَعْـلَمْ بِـالصّواب
ای فســـرده عـــاشقِ نـنگین‌نمد / کـاو ز بـیمِ جـان ز جـانان مـی‌رمد
سـوی تـیغِ عشـقش ای نـنگِ زنـان / صد هزاران جـان نگـر دستک‌زنان
جوی دیدی کوزه انـدر جـوی ریز / آب را از جـوی کـی بـاشد گـریز
آب کـوزه چـون در آبِ جـو شـود / محو گـردد در وی و چـون او شـود
وصـفِ او فـانی شـد و ذاتش بـقا / زین سپس نـی کـم شـود نـی بـدلقا
خـویش را بـر نـخلِ او آویـختم / عـــذرِ آن را کـه از او بگـریختم

عقیدهٔ به «فنا» و مَحوِ شخصیت که صوفیه «فنا» و «مَحو» یا «استهلاک» می‌نامند ظاهراً در اصلْ هندی است. اِنعدام و از میان بـردن تَـعَیُّناتِ شـخصی شرط محو شدن در خدا است.

از جملهٔ شباهتهای نزدیکی که بین بوداییان و مسـلک تـصوّف هست یکـی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر تا بـه مقام فنا مـی‌رسد. در طـریقهٔ بـودایـیان هشت مـقام هست، یـعنی راه سـلوک عبارت از هشت منزل است، همان طور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقه از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگرچه در جزئیاتِ شروطِ سلوک و خصوصیاتِ مقامِ راه با یکدیگر فرق دارند و مسلّم است که عوامل زمان و مکـان و مـذهب و نژاد و سایر خصوصیات، بـه هـر یک رنگ مـخصوصی زده، ولی در اصـول هر دو مشترک‌اند و از شباهتهای تام می‌توان حدس زد کـه مـی‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند.

در هر دو طریقه، پیروان متوسل به حَصرِ فکر می‌شوند که صوفیه «مراقـبه» و بوداییان «دیانا» می‌نامند و هر دو به طرف این اصل مـی‌روند کـه عـارف و معروف یکی شود. حتی اینکه صوفی می‌گوید: شرک است که بگـوییم خـدا را می‌شناسیم زیرا نتیجهٔ چنین حکمی اعـتقاد بـه تـعدد مـبدأ است و ایـن خـود شرک است، همین منطق و نحوهٔ استدلال بسیار شبیه است به عـقیدهٔ عـرفای هندی که مـی‌گویند: بـا عـقل، بـرهمن را شـناختن کـوشش بـی‌فایده است و

هر کس چنین عقیده‌ای داشته باشد عقیدهٔ غلطی است زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است: یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف).[۱]

صرف نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی که وارد تفصیل آن نمی‌شویم، قراین مهمی هست بر اینکه ریاضت و مراقبه و تجریدِ عقلانی و ترکِ علایق تا مقدار زیادی در نتیجهٔ تأثیر بودائیسم است ولی یک فرق اساسی و معنوی بین این دو مسلک هست و آن این است که بودایی فقط تربیت اخلاقیِ نَفْس و تصفیهٔ باطن را منظور دارد و بس، اما تصوّف تهذیب نَفْس را در نتیجهٔ وصول به معرفت و عشق خدا به دست می‌آورد. به عبارت أُخریٰ، سیر بودایی هرچه هست در مرحلهٔ خویشتن‌سازی است، در حالی که صوفی خود را در راه معرفت بی‌خود می‌سازد و به اصطلاح صوفیه «باقی بالله» می‌شود. عقیدهٔ «فنا»ی صوفیه، یعنی عقیدهٔ گم شدن فرد در وجود کلّی و یکی شدن شخص با آن، که در اصطلاح عرفا «اِندِکاک» نامیده می‌شود ظاهراً از عقاید هندی است.

به طوری که در فصول کتاب تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب] در طی بحث از مقامات و احوال اهلِ سلوک، از «فنا» و «بقا» صحبت شده و بعد نیز به گفته‌های آنها در این مقاله استشهاد خواهیم جُست، بهترین معرفِ تصوّفِ واقعی گفته‌های باحال و مؤثرِ خودِ بزرگان صوفیه است که زمینه را برای درک حقیقتِ احوال آنها که غالباً به نحو روشنی و وصف‌شدنی نیست و گاهی از فرط رِقَّت و لطف به تعبیر و بیان درنمی‌آید، مهیا سازد. مخصوصاً در مواضیع صوفیانه‌ای که مربوط به عشق و احساس و شور و وجد و حال است و کاری به کمّیات و مادیات و ظواهر و محسوسات ندارد، هر بیانی قاصر و نارسا است و بجز ممارستِ تامِ کلمات پیشروان صوفیه، از نظم و نثر و مأنوس شدن با آن گفته‌ها راهی برای پی بردن به سنخ آن احوال و احساسات نیست. به قول خواجه حافظ:

---

۱. خرقه پوشیدن، ادای ذکر، به کار بردن تسبیح و بسیاری دیگر از اعمال و مظاهر خارجی رفتار صوفیه، تقلید از هندیها است و یا لااقل از نتایج تأثیر اعمال هندیها است (رجوع شود به تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۷۲۳ـ۷۲۲).

ای آن که به تقریر و بیان دَم زنی از عشق　　ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

به این نکتهٔ اساسی نیز باید توجه داشت که «فنا»ی صوفیه و «نیروانا»ی بودایی کاملاً یک چیز نیست زیرا اگرچه در هر دو، از فنای فردیّت و اِنعدامِ شخصیت حکایت می‌شود ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض می‌ایستد، در حالی که فنای صوفیه همراه با بقا است یعنی حیات ابدی در خدا است.

«فنا»ی صوفیه که در عالم وجد، خود را در جمالِ الهی باخته و گم کرده و محو ساخته است و باقی به بقای خدا است، بکلی با آرامش نیروانا که هیچ سودایی در سر ندارد متفاوت است.

بودا می‌گوید: درد لازمهٔ زندگی است و بدبختی علاقهٔ به این زندگی است و رفعِ درد به ترکِ زندگی است و کَفِّ نَفْس و گذشتن از شهوات، نجات از زندگی و رسیدن به نیروانا است؛ به این معنی که مطلوبِ بودایی این است که از دردِ زندگی نجات یابد و به سعادتِ «نداشتن درد» یعنی سعادتِ منفی برسد ولی صوفی مطلوبش بیشتر از این است و با فنای در خدا می‌خواهد به «بقای بالله» برسد.

حاصل آنکه، راجع به تأثیر بودایی در تصوّف مبالغه شده و بسیاری چیزها هم به بودائیسم نسبت داده شده که اساساً هندی است نه بودایی به معنیِ خاص. البته این نکته را هم باید دانست که با آنکه «فنا» با شکلِ وحدتِ وجودیِ هندی اساساً با نیروانای مذهب بودا فرق دارد ولی این دو عقیده، به حدی، از جهاتِ بسیار، مشابه با یکدیگرند که نمی‌توانیم بگوییم با یکدیگر مرتبط نیستند.

فنا یک وجههٔ اخلاقی دارد که عِبارت است از خاموش کردن همهٔ میلها و هوسها و از میان رفتن صفاتِ رَذیله در نتیجهٔ ممارست به اخلاقِ فاضله؛ نیروانا عبارت است از فرو نشاندن آتشِ نَفْس، یعنی آن جنبهٔ حیوانیِ معصیت‌خیز که به حکمِ «کارما» در سرشت بشر برای ادامهٔ حیات، موجود است و همیشه انسان را زمینگیر می‌کند و این عمل به وسیلهٔ پرورش جنبهٔ مخالفِ آن جنبهٔ حیوانی صورت می‌گیرد.

از این تعریف که گذشت، بقیهٔ تعریفهای اخلاقی که از فنا و نیروانا می‌کنند

کلمه به کلمه با یکدیگر مطابق است و آنچه را که قدر مسلّم باید شمرد این است که عقیدهٔ علمای تصوّف تا اندازهٔ مهمی تحت تأثیر مذهب بودا و نیز تحت تأثیر مذهبِ وحدت وجودِ هندی و ایرانی بوده است.

*

به مناسبت صحبت از آثار ادبی صوفیه، از نظم و نثر، مقتضی است به این نکته توجه شود که هر کس پس از سالها ممارست در کتب ادبی، اعم از عرفانی یا غیرعرفانی، با نویسندگان طراز اول انس گرفته، به این نتیجه رسیده است که نویسندگان ملل مختلف و صاحب‌نظران قدیم و جدیدی که آثار کَتبی برای ما باقی گذاشته‌اند ممکن است به طور کلّی به چهار طبقه قسمت شوند:

۱. یک دسته بدبینان‌اند که عالمِ خلقت و کارگاه هستی را از بالا تا پایین فاجعهٔ غم‌انگیزی دانسته و مثل این است که همهٔ عمر گریسته باشند، امثالِ پیروس و ابوالعلای مَعَرّی و عمر خیام و شوپنهاور که نوعاً مردمان بسیار بدبین هستند. اینها که به طور کلّی مردمان بسیار بزرگی هستند تکیه‌گاه کلامشان غالباً علم و منطق و استدلال است. سخنان آنها محکم و متین است [و] عمری را در جستجوی حق و حقیقت عملی گذرانیده‌اند ولی نه به آغاز جهان پی برده‌اند و نه از انجام آن خبری یافته‌اند؛ نه از خلقت و زندگانی مردم دنیا و سعی و کوشش ابنای بشر سر درآورده‌اند؛ نه میزان و مقیاس عاقلانه‌ای یافته‌اند؛ و نه هیچ‌چیز را شرط چیزی یافته‌اند؛ مثل آن است که قوانین قاهرهٔ کلّیِ فوقِ اختیار و اراده و میل و انتظار مردم بر آنها مسلط باشد و مردم در دایرهٔ گردش ایام، مانند پرگاری که از پی دوران می‌رود، روان‌اند و خود نمی‌دانند به کجا می‌روند و چرا می‌روند.

حس کنجکاوی، آنها را برانگیخته که دنبال حل هزار و یک قسم چون و چرا بدوند اما به حل هیچ‌یک موفق نشده، در پایان دوندگیِ ممتد و هزاران نوع خستگی، زبان حالشان این شده که: «معلومم شد که هیچ معلوم نشد». این است که فی‌المثل عمر خیام با کمال ترشرویی و آزردگی و خستگی می‌گوید:

دوری که در او آمدن و رفتن ماست — آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این معنی راست — کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

*

آنها که محیط فضل و آداب شدند — در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون — گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

*

یا این رباعی منسوب به خیام یا از متفکر دیگری که یک دنیا یأس و خستگی و بدبینی از آن هویدا است:

یک چند به کودکی به استاد شدیم — یک چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید — از خاک برآمدیم و بر باد شدیم

این طبقه نوعاً اهل علم‌اند و در اندوختن علم و دانش زحمت فراوان کشیده‌اند و از خصوصیات کسب علم یکی همین خستگی و سرگردانی و شک و تردید است. یعنی پایان علم همین حیرت و سرگردانی است؛ اگرچه در اول، علم‌اندوزی برای آنها دلفریب بوده، امیدواریها داشته‌اند و با کمال شور و حرارت در این دریای ناپیداکرانه فرو رفته، به شناگری و غواصی پرداخته‌اند اما نتیجه‌ای عایدشان نشده است. از یک دسته مردمان سطحی و کوتاه‌فکر بگذریم که با یک پیاله سرمست می‌شوند و غروری پیدا می‌کنند و تصور می‌کنند به معلوم رسیده‌اند اما خواص و بزرگان که این راه را تا هر جا توانسته‌اند رفته و سیر کرده‌اند، جز نادانیِ صرفِ چیزی احساس نمی‌کنند و اگر جرئتی به خود داده، خواسته‌اند اظهار دانایی کنند، به هر عبارتی گفته باشند نتیجه‌اش این است که:

تا به جایی رسید دانش من — که بدانم همی که نادانم

خیام در هرچیزی یکی از مظاهر نیستی و نابودی و ناچیزی و بی‌اعتباری می‌بیند. بهار و منظرهٔ سبزهٔ بهاری هر دلی را به نشاط می‌آورد اما او دربارهٔ آن با کمال تأثر می‌گوید:

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست | بی‌بادهٔ ارغوان نمی‌شاید زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست | تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

[و] همهٔ فکرش در تحولات طبیعت و تغییراتِ عارض بر ماده است و هیچ دلیل منطقی هم نمی‌یابد که بتواند علتِ غاییِ معقولی بیندیشد که این مردم چرا می‌آیند، چرا می‌روند، چرا ساخته می‌شوند، چرا خُرد می‌شوند، چرا اجزایی ترکیب می‌شود، چرا دوباره آن اجزای ترکیب شده تحلیل و تجزیه می‌شود، چرا؟! چرا؟! چرا؟! الی مالانهایه. گاهی به کارگاه خلقت طعن می‌زند و می‌گوید:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست
بشکستنِ آن روا نمی‌دارد مست
چندین سَر و دستِ نازنین از سَرِ دست
با مهرِ که پیوست و به کینِ که شکست

و بعد از مطالعهٔ دور و دراز، با دلی مجروح و لحنی غمزده و مأیوس می‌گوید:

چندان که به صحرای عَدَم می‌نگرم | نا آمدگان و رفتگان می‌بینم

ابوالعلای مَعَرّی، جز شرّ و فساد هیچ در دنیا نمی‌بیند. از دنیا و اهل دنیا اعراض کرده، روگردان و منزوی شده [و] روزگار خود را به زهد می‌گذراند. به هیچ‌چیز رغبت نشان نمی‌دهد؛ زن نمی‌گیرد؛ ابقای نسل را جنایت می‌خواند؛ وجود خود را جنایت پدر می‌نامد؛ عدم را بر وجود ترجیح می‌دهد؛ همهٔ ابنای بشر را از نسلِ فاسق و عنصرِ زنا می‌شمارد و می‌گوید:

اذا ما ذکرنا آدم و فعاله | و تزویجه بنتیه بابنیه بالخنا
علمنا بان الناس من نسل فاسقٍ | و ان جمیع الناس من عنصر الزنا

شوپنهاور، لطیفترین احساسات عشق بشر را بر اساس ناچیزترین غرایز حیوانی استوار می‌بیند. آنچه را ما «عواطف رقیقه» می‌نامیم او غریزهٔ شهوانی می‌خواند. آنچه به گوش ما صفیر کبوتر عشق می‌آید او ضجهٔ دیو شهوت

می‌داند. به طوری که گفته شد، این طبقه اصول علم را به کار می‌بندند و در دریای علم به حدی که مقدور بشر است فرو رفته، تهیدست و سرگردان و حیرت‌زده بیرون آمده‌اند.

۲. دستهٔ دیگر برخلاف دستهٔ اول، خوش‌بینان‌اند که فطرتاً شاعر و پرشور و باحرارت‌اند. می‌توان گفت که نسبت به طبقهٔ اول در علم سطحی هستند و عقیده‌شان به طوری عمیق نیست که اسیر و تابع بلاشرط کلیات و اصول مسلّمهٔ علم شده باشند بلکه نوعاً تابع قلب و الهامات آن و از پیروان احساسات و عواطف‌اند. به‌طور کلّی این طبقه نوعاً «اهل عقیده» هستند یعنی معتقد به مذهب‌اند و اصول تقلید را تابع هستند و به عقل و منطق و حکمت و فلسفه آزادی نمی‌دهند که مُخِلِّ عقاید مذهبی و معتقدات دینی آنها شود بلکه فلسفه و منطق و عقل را خادمِ «عقیده» قرار داده‌اند و به آن رنگ مذهب زده‌اند و هر جا رنگ نپذیرفته، آن را رها ساخته‌اند و به طور استحسان به بداهتِ اصولی حکم کرده‌اند. سعدی معتقد است و می‌گوید که:

محال است سعدی که راه صفا   توان رفت جز در پی مصطفی

این طبقه، به طور کلّی خندان و خرّم و بشّاش هستند زیرا هیچ‌وقت اسیر عقلِ مزاحم نشده و به حکمِ تمایلِ طبع، آن اندازه در دریای علم فرو نرفته‌اند که سرگردان شوند. اینها گاهی از بی‌چیزی یا فقر یا مرگ دوست یا فراق حبیب می‌نالند و گریه می‌کنند ولی مالیخولیا و بدبینیِ دائمیِ مخصوصِ اهل علم را ندارند. سعدی در بهار و در مشاهدهٔ در و دشت آنچه می‌بیند زیبایی و موزونیت و نشاط است. از این جهت است که می‌گوید و می‌خندد و می‌خواند و هر خواننده‌ای را هم به نشاط می‌آورد و به این کار ندارد که این سبزه و این درخت و این جویبار از کجا آمده و چه خواهد شد؛ سبزه از خاکِ که رُسته و خوراک کدام چهارپا خواهد شد؛ و فایدهٔ این همه تحول و تغییر چیست؛ این آمدنها از کجا و رفتنها به کجا است؛ بلکه بکلی تابع حس است، می‌بیند و لذّت می‌برد؛ به شور می‌آید؛ می‌رقصد و سرمست می‌شود. غالب شعرا (شعر به معنی خاص، نه به معنی کلام موزون و مقفی) از این طبقه‌اند. شیخ سعدی در قصیدهٔ معروف خود:

بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار　　خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار

این حالت را نشان می‌دهد. غزلیات سعدی حکایت از خوش‌بینی و لذت بردن از مناظر طبیعت و شیفتگی بر جمال و زیبایی می‌کند. سعدی از سطحِ زیبای طبیعت که گذشت دیگر نه به عمقِ اشیا فرو می‌رود، نه به حکمِ تمایلات فطری می‌تواند فرو برود. سطح، عبارت از رنگ‌آمیزی و جلوه‌گری طبیعت است ولی در عمق، مناظر وحشت‌زا نهفته است.

خیام از زیبایی سطحی ــ فی‌المثل اندام موزون یک زن زیبا ــ گذشته، در عمق این موجود رعنا و دلپذیر می‌نگرد و مواجه می‌شود با «اسکلت»، یعنی استخوانهای پوسیدهٔ در هم ریختهٔ وحشت‌زایی که به حکمِ تداعیِ معانی، مرگ را به خاطر می‌آورد و از آن هم گذشته، در ماورایِ آن «اسکلت» صحرای عدم و نیستی می‌بیند، در حالی که سعدی از زیبایی سطح بیرون نمی‌رود و مانند بلبل شیدایی که بر گل بسراید خوانندگی می‌کند و کار دلباختگی او به جمال گل به جایی می‌رسد که قول خود او «بوی گلش چنان مست کرد که دامنش از دست برفت» صادق می‌آید.

این طبقه از نویسندگان بیشتر مورد اعجاب و احترام و گِرَوِشِ عامهٔ مردم هستند زیرا به افق فکر عامه و سطح تصور آنها از دنیا نزدیکترند زیرا عامهٔ مردم قریحهٔ خدا دادهٔ زیبایی‌دوستی و شیفتگی به جمال دارند و زیباییهای طبیعت را درک می‌کنند ولی غالباً زبان وصف ندارند. وقتی که سعدی را می‌بینند که به این رسایی آنچه در فطرت و نهاد آنها است بیان نموده، شیفته و دلباخته می‌شوند زیرا سعدی زبان احساس درونی خود آنها است. همهٔ مردم دل و عاطفه دارند، دوست داشته‌اند، دوست می‌دارند، دلباخته شده و می‌شوند. سعدی آن احساساتِ دقیقه را به نحو لطیف و دلکشی به شیواترین زبان و فصیحترین تعبیر و بیان پرورانده است. سرمست گفتار او می‌شوند، در حالی که طبقهٔ اول عامه‌پسند نیستند [و] خواصِ مردم زبان و درد دل آنها را درک می‌کنند.

۳. طبقهٔ دیگری هستند که جامع بین هر دو طبقه‌اند، یعنی مخلوطی هستند از عمر خیام و سعدی. به این معنی که هم کلامشان متکی به علم و حکمت

است و هم آغشته به عشق و عاطفه و احساس لطیف. از یک طرف به موشکافی‌های عالمانه می‌پردازند و خوب اوضاع کلّیِ دنیا را تشخیص می‌دهند و از طرف دیگر، شاعر به تمام معنیِ کلمه‌اند و یک دنیا شور و شوق و عشق و حرارت دارند و همین جنبهٔ عشق و محبت و شور، معدلِ خشکی و جمودِ علم است و مثل این است که از بدبینی آنها جلوگیری کند. به عبارت اُخریٰ، مدارِ سخن آنها حکمت و فلسفه و دانایی است اما تا سرحدی که بدبینی نیاورد. به محض اینکه به آن سرحد نزدیک می‌شوند جنبهٔ شور و عشق و احساسات شوق‌انگیز شاعرانه داخل می‌شود.

مثلاً حافظ هم مانند خیام، درد و رنج و بی‌عدالتی‌های دنیا را می‌بیند و به همان دقتِ مخصوص به اهل علم و حکمت تشخیص می‌دهد و فریاد برمی‌آورد که:

این چه استغناست یا رب وین چه قادرحکمت است
کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست

بسیاری از گفته‌های حافظ با همهٔ شباهتی که معناً به کلمات و افکار خیام دارد ولی با تأمل و مقایسهٔ دقیق از لحن گفتار، خوش‌بینی و خوشباشی او آشکار می‌گردد که برای نمونه بعضی از آن گفته‌ها نقل می‌شود:

حدیث از مطرب و مِی گو و رازِ دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

*

هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار
کس را وقوف نیست که انجام کار چیست

*

چیست این سقف بلند سادهٔ بسیارنقش　　زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

*

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
پنج روزی که در این مرحله مهلت داری
خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست
بر لبِ بحرِ فنا منتظریم ای ساقی
فرصتی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست

*

مصلحتْ دیدِ من آن است که یاران همه کار
بگذارند و خَمِ طُرّهٔ یاری گیرند
رقص بر شعرِ تَر و نالهٔ نی خوش باشد
خاصه رقصی که در آن دستِ نگاری گیرند

*

شبِ صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما
بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد
بهارِ عمر خواه ای دل وگرنه این چمن هر سال
چو نسرین صد گل آرد بار و چون بلبل هزار آرد

*

دمی با غم به سر بردن جهان یکسر نمی‌ارزد
به مِی بفروش دلق ما کزین بهتر نمی‌ارزد

*

بوسیدنِ لبِ یار اول ز دست مگذار
کآخر ملول گردی از دست و لب گزیدن
فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

به طوری که گفته شد، فرق خوش‌بینی حافظ با خوش‌بینی سعدی در این است که سعدی از زیبایی سطح و عالم رنگ و بوی طبیعت بیرون نمی‌رود [و] به این جهت خوش است و مانند بلبلی که با یک دنیا شور و شوق بر گل بسراید، مست و خندان است ولی حافظ به عمق فرو می‌رود؛ همه چیز را می‌بیند و می‌فهمد؛ بیهودگی و ناچیزی دنیا را تمیز می‌دهد؛ مناظر غم‌انگیز و وحشت‌زای ناشی از عدم را در منظرهٔ خیال می‌بیند؛ با این حال، جنبهٔ تغزل و شاعری، او را از ابراز غم و نارضایتی باز می‌دارد و در حد معینی او را متوقف می‌سازد. خودش در غزلی می‌گوید:

دوش با من گفت پنهان کاردانی تیزهوش
وز شما پنهان نشاید کرد سِرِّ مِی‌فروش
گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع
سخت می‌گردد جهان بر مردمان سخت‌کوش
وانگهم دَر داد جامی کز فروغش بر فلک
زهره در رقص آمد و بربط‌زنان می‌گفت نوش
با دلِ خونین لبِ خندان بیاور همچو جام
نی گرت زخمی رسد آیی چو چنگ اندر خروش

حافظ «دل خونین» دارد و از این جهت کاملاً با عمر خیام شریک است اما خیام «خندهٔ چون جام» را فاقد است [و] این است که مانند چنگ کم‌حوصله است و با هر زخمی به خروش می‌آید. ابیقورُس [اپیکوروس] فیلسوف یونانی حکیمی است واقع‌بین و خالی از اوهام و خرافات. ابیقورُس، با نهایت تهور فکری، راست و مستقیم به هرچیزی نگریسته [و] به هر خواب و خیال و وَهْم و پنداری پشت‌پا زده بود؛ در حالی که قدّیس فرانسوا داسیز، برعکس، خلاف او یک جهان عقیده و ایمان بود و دنیایی از خواب و خیال و اَضغاث و اَحلام بنا نهاده بود.

آناتول فرانس [که] یکی از پیشوایان طراز اول و دُهاتِ متفکرین نوع بشر است و از این جهت و جهات دیگر شباهت فراوان به حافظ دارد، می‌گوید: ابیقورُس و سَن فرانسوا داسیز، به عقیدهٔ من بهترین دوستان و خیرخواهان

هستند که عالم بشریتِ دردمند در سیر غلط و رفتارِ حیرت‌زدگی و سرگردانی خود داشته است. ابیقورُس روح انسان را از وحشتهای بیهوده آزاد ساخته و به آن آموخت که فکر و میل وصول به سعادت را تعدیل نموده، موزونیتی بین میل به سعادت و طبیعت بدبخت بشر و توانایی محدود آن برقرار سازد اما سَن فرانسوا داسیز که حساستر و اَلطَف از ابیقورُس بود مردم را از راه خواب و خیالِ درون خود به سعادت سوق داد و می‌خواست که مردم مانند خود او به اعماق یک نوع انزوای سحرآمیزی فرو روند. این دو مرد، هر دو بزرگ و هر دو خوب و مفید بودند: یکی از راه خراب کردن اوهام و اشباح و اشتباهات فریبنده و دیگری از راه ایجاد خواب و خیالها و اَضغاث و اَحلامی که هیچ‌وقت بیداری و هوشیاری ندارند.

حافظ هم همین است: از طرفی ابیقورُس یونانی است و از طرفی غرق در تخیلات شاعرانه، از نوع خوابهای خوشِ قدّیس فرانسوا داسیز ایتالیایی.

خیام، ابیقورُس خالص است و مانند او درسِ «خوشباشی» و «وقت غنیمت شمردن» می‌دهد اما واعظِ غیرِمُتَّعِظ است. خودش به آن عمل نمی‌کند و در این موضوع، «قالِ» محض است نه «حال»، در حالی که حافظ و آناتول فرانس، غم و اندوه ناشی از علم و قال و قیل مدرسه را با «حالِ» شاعرانه و رندی و لاابالی‌گری و شور و شوق طبیعیِ خود خنثی می‌کنند.

نکتهٔ جالب توجه، سبک انشای این دو است که عیناً از روح و حال آنها حکایت می‌کند یعنی در انشا هم علم و شعر و «قال» و «حال» را با هم درآمیخته‌اند و اعجاز بیان و عظمت کلام حافظ و جهتِ رجحانِ سبکِ خواجه حافظ بر سعدی و خیام، و سبکِ بیانِ آناتول فرانس بر سایر نثرنویسان فرانسه در همین است. آناتول فرانس در یکی از کتب خود می‌گوید:

> علوم چون از زینت و آرایش ادبی خالی بمانند و جدا شوند خشک و بی‌جان می‌شوند و نیز آثار ادبی چون متکی به علم نباشند خالی و میان‌تهی خواهد بود زیرا علم مادهٔ اساسی ادبیات محسوب است.

حافظ وقتی که می‌خواهد تعرضِ خیام را به قلم درآورد، برخلاف خیام که

با کمال خشکی و با روی عبوس، با صراحت گفتار یک نفر عالِم ــ آن هم عالِم به علوم دقیقه، از قبیل نجوم و هیئت و ریاضی ــ می‌گوید:

چندین سَر و دستِ نازنین از سَرِ دست با مهرِ که پیوست و به کینِ که شکست

او عین همان مطلب را با دلبری و عشوهٔ شعر و ادب آمیخته، مثل آنکه با خود زمزمه کند و آواز بخواند، «باد صبا» را که در عرفِ شعرا مثال رازداری است محرم راز خود قرار داده، در ساعتِ آرام و محل خلوتی، یعنی وقت سحر، در لاله‌زاری با نهایتِ لطف و آرامی و چهره‌ای خوش و خندان، با باد صبا به گفت و شنود می‌پردازد:

با صبا در چمنِ لاله سَحَر می‌گفتم که شهیدان که‌اند این همه خونین‌کفنان
گفت حافظ من و تو محرمِ این راز نه‌ایم از مِیِ لعل حکایت کن و شیرین‌سخنان

برای پی بردن به این نکتهٔ لطیف، یعنی سبک انشای سَحّارِ آناتول فرانس و حافظ، باید به کتب این دو نفر رجوع کرد و سالها بدقت ممارست کرد. ضمناً آثار سایر نویسندگان را هم خواند و مقایسه کرد تا بخوبی روشن شود که مقصود چیست و چرا هِزّه‌ای را که حافظ به انسان می‌دهد سعدی و سایرین نمی‌توانند داد، یا اگر هِزّه‌ای بدهند موقتی و سطحی است، در حالی که تأثیر حافظ و آناتول فرانس عمیق و دائم و ثابت است بلکه به طول مدت بیشتر می‌شود. همان طور که دربارهٔ آناتول فرانس گفته‌اند که او «عالیترین گُلِ قریحهٔ لاتینی است»، حافظ هم «عالیترین و زیباترین گُلِ قریحهٔ ایرانی» است.

۴. یک طبقهٔ دیگر از نویسندگان ایرانی، عرفا و صوفیه‌اند که طبقهٔ بسیار مهمی شمرده می‌شوند و تأثیر عمیق در ادب فارسی و نحوهٔ فکر ایرانی داشته‌اند. این طبقه یک دنیا خوش‌بینی و شور و شوق و نشاط و وجدند [و] هرچه هست در آنها حال است. اصلاً بد نمی‌بینند [و] اصولی را که ملکهٔ خود دارند خوشی محض است و با غم و اندوه و بدبینی هیچ قسم سازشی ندارد.

ابوسعید ابوالخیر یا شیخ فریدالدین عطار یا مولانا جلال‌الدین رومی و یا شیخ عراقی و امثال این بزرگواران، وجود را «خیر محض» و «محض خیر»

می‌شمارند. یعنی جز خدا چیزی نمی‌بینند و معتقدند که هرچه هست خدا است و غیر از او چیزی نیست. بنابراین بدی نیست و هرچه ما سَوَیَ الله است خیال و سراب است. حقیقت یکی است. او شخصیت خود را در مقام فنا، به حدی پرورش داده که خود را خدا می‌بیند و خدا می‌داند. آنچه در او هست نشاط و وجد است. در تمام گفته‌های مولانا جلال‌الدین رومی یک بیت غم‌انگیز وجود ندارد.

البته در ذکر این طبقات باید از مقلدین و متشبّهین صرف نظر کرد زیرا در هر یکی از طبقات مذکوره چند نفر مقلدِ طوطی‌صفتِ سطحی پیدا شده‌اند که بهترین نمونهٔ طوطی‌صفتیِ آنها گفتار آنها است و در نخستین نظر، گاهی انسان فریب می‌خورد ولی همین‌که قدری مأنوس شد، دُرّ را از خَزَف تمیز خواهد داد. مثلاً یک دسته نویسندگانی هستند شبیه به خیام، ولی حال خیام را و درد خیام را و فهم و ادراک خیام را ندارند و صرفاً از روی تقلید گریه می‌کنند یا بهتر است بگوییم «تَباکی» می‌کنند یعنی بدون درد ناله می‌کنند. جمعی دیگر به صِرفِ تقلید، خوش‌بینی سعدی را دارند و همان الفاظ و کلمات و استعارات را طوطی‌وار به کار می‌برند و از همه زننده‌تر این است که جمعی از شعرا و نویسندگان این عصر که ــ از مستثنیات که بگذریم ــ به طور کلّی عصر انحطاط علم و ادب و ذوق و قریحه است مقلد این مقلدین هستند و نمی‌فهمند که اگر به قول شیخ اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی:

فتشبّهوا ان لم تکونوا مثلهم   انّ التشبّه بالکرام فلاحُ

اگر در بعضی موارد، تشبّه جُستن به بزرگان مباح باشد و تقلید از اساتید، مُجاز و یک نوع برکتی شمرده شود تقلید از مقلّد غلط محض است زیرا:

ذاتِ نایافته از هستی بخش   کی تواند که شود هستی‌بخش

به قول خواجه حافظ:

باده خور غم مخور و پند مقلد منیوش   اعتبار سخن عام چه خواهد بودن

اکثریت نمایندگان و شعرای بزرگ ایران صاحب صنعت هستند یعنی صنایع بدیعی را با مهارت و استادی غریبی به کار برده‌اند و با طنطنهٔ الفاظ و لطافت و ظرافت‌کاری‌های صنعتی خواننده را خیره می‌سازند. البته صنعت در مقام خود بسیار شایان تحسین است و دارای مقام ارجمندی است [و] مسلّم است که معانی هم ملحوظ شده، اما در مواضیع معمولی و عادی، نه در مباحث مهم بشری، ولی عظمت آنها در همان جنبهٔ صنعت است. گاهی مانند نقاش ماهری مناظر زیبای طبیعت و یا موزونیت جمال انسانی را نمایش داده‌اند؛ گاهی به پند و اندرز، به تحسین یا تقبیح عادات معموله پرداخته‌اند؛ گاهی عده‌ای را مدح گفته یا هجو کرده‌اند [و] گاهی به وصف حال خویش پرداخته‌اند. اینها منظور صحبت در این مقام نیستند بلکه مقصود طبقهٔ متفکرین و صاحب‌نظران است.

البته در بین ادبا و صاحبان صنعت، دسته‌ای از آنها اساتید و هنرمندان ماهرِ زبردستِ سَحّار هستند، مانند عنصری‌ها و فرخی‌ها و نظامی‌ها و خاقانی‌ها و جمال‌الدین عبدالرزاق‌ها و کمال‌الدین اسماعیل‌ها و ظهیر فاریابی‌ها و یا مقلدین و پیروان آنها.

دستهٔ زیادی هم یا صنعت ندارند و یا صنعت بد و زننده‌ای به کار برده‌اند، صنعتی که ممکن است یک نفر کج‌سلیقه بپسندد ولی ذوق لطیفی که در مکتب صنعت اساتید و بزرگان تربیت یافته باشد نمی‌پسندد بلکه کراهت و اشمئزاز پیدا می‌کند.

طبقه‌ای که مذکور شد نوعاً در صنعت بسیار ماهر بوده‌اند یعنی ظریفترین و دقیقترین نازک‌کاریهای صنعتی را رعایت نموده‌اند و با مهارت عجیبی الفاظ و معانی را با یکدیگر موزون ساخته‌اند.

در مسائل ادبی ایران، مخصوصاً شعر، با وصف نمی‌توان به آن پی برد بلکه باید دقیقاً ممارست کرد تا بتدریج ملکهٔ خاصی حاصل شود. به طور کلّی نویسنده وقتی جاذب و مؤثر و فریبنده می‌شود که در آنچه می‌گوید «صادق» باشد یعنی قبل از همه خود به گفتار خویش عمیقاً ایمان داشته باشد [و] از روی قلب بگوید زیرا آنچه از دل برآید در دل نشیند. علت اصلی تأثیر عمیق کلمات بزرگانی، از قبیل فردوسی، خیام، شیخ عطار،

جلال‌الدین رومی، عمر بن الفارض، محیی‌الدین بن العربی، سعدی، شیخ عراقی یا حافظ همان عظمت روح و صفای باطن و صدق کامل آنها است.

برای تتمیم بحث راجع به ادب، یک نکتهٔ دیگر تذکر داده می‌شود و آن این است که در ادبیاتِ همهٔ ملل، اعم از نظم یا نثر، دو چیز باید ملحوظ شود: یکی لفظ و دیگری معنی. چگونگی الفاظ، حُسنِ انتخاب آنها، معنی حقیقی یا مجازی که از آن مقصود است، تناسب این الفاظ بین یکدیگر، صنایع لفظی، خصوصیات معانی بیان، [و] احکام صرفی و نحوی که از مجموع آنها به جنبهٔ «لفظ» یا «صورت» تعبیر می‌شود؛ خلاصه شکل و هیئتی که بیان پیدا می‌کند.

مسلّم است که این الفاظ با رعایت همهٔ اصول و دقایق فصاحت و بلاغت و قوانین لغوی و به کار بردن اصول صرفی و نحوی و امثال آن، به منظور بیان افکار و معانی است که در ذهن نویسنده موجود و ابراز و اظهار آنها مقصود است و در واقع جنبهٔ لفظ مقدمه است برای نتیجه‌ای که از آن به «معنی» تعبیر می‌شود. به عبارت اُخریٰ، منظور نهایی ادای معانی است و اگر این نتیجه منظور نباشد و یا منظور باشد و به دست نیاید کار عبثی است و اتلاف وقت محسوب است. معنی، جان است و لفظ جسم؛ معنی، اندام است و لفظ لباس.

با این مقدمه، واضح است که از نظر خواص و آشنایان به ادب، جنبهٔ معنی به چه درجه از اهمیت است. چیزی که در اثر ادبی به جان و روان انسان اثر می‌کند و انسان را به شور واقعی می‌آورد معنی است و اگر الفاظ متضمن معانی مطلوب نباشد یک سلسله ارتعاشات صوتی و همهمهٔ اصوات محسوب‌اند و بس. با همهٔ اینها جنبهٔ الفاظ نیز در مقام خود بسیار مهم است و طنطنهٔ الفاظ نیز به نوبهٔ خود یک نوع تأثیر خاصی دارد و انتخاب الفاظِ نجیب و ترکیبِ موزون و متناسبِ آنها یک قسم موسیقی گوش‌نوازی به وجود می‌آورد. و گاهی عادیترین و معمولیترین معانی در کسوتِ الفاظِ موزون با رعایت اصول زیبایی و احکام علمِ معانیِ بیان و قوانین فصاحت و بلاغت تأثیر عمیق می‌بخشد، مثل سایر صنایع ظریفه. البته تناسب بین لفظ و معنی، به اختلاف موضوع فرق می‌کند و در همه رعایت تناسب شرط مهم است و این رعایتِ تناسب بعد از همهٔ قوانین و اصول آموختنی متوقف بر قریحه و ذوق نویسنده

است. پس در آثار ادبی دو چیز باید ملحوظ شود: یکی لفظ و دیگری معنی، و از این لحاظ آثار ادبی بزرگان را به سه طبقه می‌توان قسمت کرد:

اول. آثار آنهایی که در مقایسهٔ بین لفظ و معنی، الفاظ بر معانی راجح است یعنی جنبهٔ صنایع لفظی و زیباییهای کلام و طنطنهٔ الفاظ رجحان و برتری دارد. یعنی اگر لفظ را لباس بگیریم و معنی را اندام، عیناً در حکم این است که زنی با زیبایی متوسط اندام، بهترین لباسها را در بر داشته باشد و بهترین مشاطگی در او به عمل آمده باشد و با گرانبهاترین جواهر آراسته شده باشد، گوشوارِ زر و دُرّ در گوش او باشد و امثال آن، مانند اشعار غالب شعرای خراسان، از قبیل عنصری و فرخی و بعضی غزلهای سعدی.

دوم. آثار آنهایی که در مقایسهٔ بین لفظ و معنی، جنبهٔ معنی راجح است یعنی معانی، عالی و عظیم و زیاد است، به طوری که الفاظ گنجایش آن را شاید نداشته باشد که به قول شیخ محمود شبستری:

معانی هرگز اندر حرف ناید　　　که بحرِ بی‌کران در ظرف ناید

یا به اصطلاح مولانا جلال‌الدین رومی دریا را بخواهند در کوزه‌ای بریزند، مانند مثنوی و دیوان کبیر خود مولانای رومی، رباعیات عمر خیام، غزلیات حافظ و بعضی از آثار سایر شعرا مخصوصاً عرفا.

سوم. آثار آنهایی که در مقایسهٔ بین لفظ و معنی، اعتدال و تناسب بین لفظ و معنی موجود است یعنی هر لفظی به ازای معنی خاصی و برای ادای آن معنی بدون اِغلاق و اِشکال و پیچیدگی به کار برده شده است، مثل شاهنامه‌ی فردوسی و غالب اشعار شیخ سعدی که می‌گویند سهل و ممتنع است و غالباً این سهل و ممتنع بودن راجع به همان اعتدال مخصوص بین دو جنبه است.

البته آنچه گفته شد حکم بر اغلب است و کلّیت ندارد. مثلاً غالب اشعار حافظ، از همان قبیل آثار طبقهٔ دوم است یعنی معانی عالیتر و بزرگتر از الفاظ است ولی بعضی اشعار او از طبقهٔ سوم، یعنی طبقه‌ای که اعتدال بین دو جنبهٔ لفظ و معنی در آن موجود است محسوب است و بعضی نادراً از طبقهٔ اول شمرده می‌شود یعنی زیبایی الفاظ بر معانی رجحان دارد و طنطنهٔ الفاظ بیشتر مؤثر است. همین طور در آثار شیخ سعدی، در حالی که اغلب از همان طبقهٔ

دوم است ولی از طبقهٔ اول و سوم هم در آن دیده می‌شود. همین طور است راجع به سایر شعرا. چیزی که در همهٔ اساتید مشترک است این است که اعم از اینکه معانی بسیار عالی و بزرگ باشد یا معانی و مضامین معمولی و عادی و نزدیک به فهم عامه باشد، همه الفاظ زیبا و رسا به کار برده‌اند و کوچکترین قوانین لغت و صرف و نحو و علوم بدیعی و امثال آن را از نظر دور نداشته‌اند و تمام صنایع را در نظر می‌گرفته‌اند و همیشه رعایت تناسب را می‌کرده‌اند که سنخ معانی و نوع الفاظ با هم متناسب باشد و گوش از آن نفرت پیدا نکند. حاصل آنکه صنایع را به حد اعتدال و به مقتضای مقام به کار می‌برده‌اند.

شعرای هندی، یعنی مکتب شعرای ایرانیِ مقیم هند، مانند صائب تبریزی یا هندی‌هایی که شعر فارسی گفته‌اند غالباً از این حُسنِ ذوق، یعنی رعایت اعتدال خالی بوده‌اند. گاهی صنعت را به حد افراط به کار برده‌اند؛ گاهی معانی را مبتذل نموده‌اند؛ گاهی مانند یک نفر دهاتیِ بدذوق که آرایش را به حد افراط برساند، از آن راه مخالف ذوق سلیم شده‌اند [و] حاصل آنکه موزونیت و اعتدال و تناسب را از دست داده‌اند. از شعرای غیرهندی و مکتب هندی، نظامی بیش از لزوم اهل افراط است.

جلال‌الدین رومی در چند بیت مقدمهٔ مثنوی، در همان آغاز دفتر اول، همهٔ اصول عرفان را مندرج ساخته و به حدی الفاظ انباشته به معانی عالیه است که انسان حیرت می‌کند و با خود او هم‌آواز می‌شود که:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

گاهی معانی را خود او تشبیه به تیغ بُرنده می‌کند و می‌فرماید:

نکته‌ها چون تیغِ الماس است تیز　　گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی‌اِسپَر میا　　کز بریدن تیغ را نبود حیا

همین طور است عمر خیام که گاهی یکی از غامضترین مسائل کلی بشر را در یک رباعی و یا یک بیت گنجانده است و نیز حافظ گاهی یک دنیا معنی را در یک بیت گذاشته و لاابالیانه گذشته است.

از معدودی صاحبان ذوق و قریحه و صاحبان طبعِ بسیار لطیفِ شعری که احاطه به ادب عربی و فارسی داشته‌اند که بگذریم، معاصرین سالهای اخیر به طور کلّی نظماً و نثراً فاقد سلیقه و قریحه‌اند. هم الفاظ، رکیک و بازاری و بدون تناسب است، هم معانی، زشت و مبتذل، [و] هم اعتدالِ بین الفاظ و معانی از میان رفته. خلاصه، از همه جهت زننده است و از همه بدتر آنکه غالب این جماعت اصرار در نویسندگی دارند و هر لاطائِلی را بدون حیا و خجالت و بدون آنکه موضوع را بدانند و بفهمند به «قلم» درمی‌آورند و به ادب و علم و نظم و نثر خیانت و جنایت می‌کنند و روح «زیبایی‌دوستی» و «ذوق» را معذب می‌دارند و افکار نوباوگان را مسموم می‌سازند و فکر صاف و سادهٔ آنها راکج می‌سازند [و] فحش و ناسزایی نمانده که به یکدیگر ندهند. خواجه حافظ در مقام نفرین به مزوّرین و اهل نفاق و ریا می‌گوید:

یارب آن زاهدِ خودبین که بجز عیب ندید
دودِ آهیش در آیینهٔ ادراک انداز

امروز برای منظورهای پست مادی و هوا و هوس و تخویف مردم (البته از موارد استثنایی می‌گذریم که افرادی دیده می‌شوند که در همین هرج و مرج دامان عفت را پاک نگاه داشته‌اند) تهمت و ناسزایی نمانده که با رکیکترین الفاظ و عبارات بیان نکنند و به مردم و زن آنها و دختر و پسر آنها و کسان و نزدیکان آنها دشنام و نسبتهای بد ندهند. از همه بامزه‌تر آنکه به گذشتگان و بزرگان می‌خندند و با آنها دشمنی می‌ورزند و می‌خواهند با همین سرمایهٔ فضل و عقل و این مقدار اطلاع و ذوق، مقامِ «خالقیت» هم داشته باشند یعنی جامعهٔ تازه‌ای به وجود آورند و عالمی از نو بسازند. حاصل آنکه، این طبقه از حوزهٔ صحبت ما خارج‌اند.

*

چنان‌که مکرر اشاره شد، بهترین معرف تصوّف واقعی، گفته‌های باحال و مؤثر خود بزرگان صوفیه است که زمینه را برای درک حقیقت احوال آنها که غالباً به نحو روشنْ وصف‌شدنی نیست و گاهی از فرطِ رقّت و لطف، به تعبیر

و بیان درنمی‌آید مهیا می‌سازد. مخصوصاً در مواضیع صوفیانه‌ای که مربوط به عشق و احساس و شور و وجد و حال است و کاری به کمّیات و مادیات و ظواهر و محسوسات ندارد، هر بیانی قاصر و نارسا است و بجز ممارستِ تامِ کلمات پیشروان صوفیه، از نظم و نثر و مأنوس شدن با آن گفته‌ها، راهی برای پی بردن به سنخ آن احوال و احساسات نیست.

ممکن است ایراد شود دیانت اسلام که بر اساس توحید محکمی بنا شده، چگونه بعضی از عقاید مُبتَدِعِه را تحمل کرده و حتی گاهی تأیید کرده است مخصوصاً جنبهٔ وحدتِ وجودیِ تصوّف که در بین عرفای ایران بیش از همه جا شایع شده، چندان‌که تصوّف ایرانی را بعضی مترادف با عقیدهٔ وحدت وجود شمرده‌اند و همین جنبهٔ مهم تصوّف ایران است که بهترین اشعار ایرانی را به وجود آورده و مخصوصاً آن همه شور و گرمی به غزل ایرانی داده است.

در نظر اول مستحیل به نظر می‌رسد که بتوان بین عقیدهٔ به خدای یکتای غیرممازج و مباین با کائنات، و عقیده به یک حقیقتِ کلّیِ ساری در همهٔ اشیا که جان و روح عالم وجود است توفیق داد. مع‌ذلک، اسلام تصوّف را قبول کرد و صوفیه به جای اینکه رانده و تکفیر شوند، در دیانت اسلام مقام مهمی یافتند و هزاران اعجاز و کرامت به اولیای صوفیه نسبت داده شد. کتبی در فضایل و مناقب آنها تصنیف شد و سخنان بزرگان صوفیه با هزار تعبیر مختلف، از وحدت وجود حکایت کرد و اصطلاحات و تعبیرات و نحوهٔ تقریر و بیان آنها به حدی در عالم شعر و شاعری رایج شد که حتی بسیاری از شعرای غیرصوفی همان اصطلاحات و تعبیرات را به کار بردند و با همان تقریر و بیان، دم از عشق زدند. در اینجا است که باید به قرآن کریم که برای مسلمان محک تجربهٔ هر فکر و عملی است و میزانی است که همهٔ چیزها برای رد یا قبول با آن سنجیده می‌شود مراجعه کرد و دید که آیا در خود این کتاب مقدس تخمهایی از عقاید صوفیه هست یا نه. قرآن معرف خدایی یگانه و ابدی و قادر، فوق احساسات و ادراکات مردم، خدایی که گناهکاران را به مجازات اعمال سَیِّئهٔ خود می‌رساند و نیکوکاران را توبه و ثوابِ اعمالِ حَسَنهٔ خود کرامت می‌فرماید. رحمتش شامل حال کسانی است که به واسطهٔ توبه و خضوع و اعمال خیر و عبادات، از اعمال بد خود پشیمان شده، به طاعت و

اِنابت می‌گرایند؛ اما از طرف دیگر در عین حالی که فاصلهٔ لایتناهی بین خالق و مخلوق ترسیم شده، اسلام معتقد به وحیِ مستقیم است از طرف خدا به پیغمبر، و خدا را فعال در دنیا و روح بشر می‌شمارد و می‌فرماید: **وَ اِذا سَأَلَکَ عِبادی عَنّی فَاِنّی قَریبٌ اُجیبُ دَعوَةَ الدّاع**، و نیز می‌فرماید: **وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیهِ مِن حَبْلِ الوَرید**، و نیز می‌فرماید: **فِی الاَرْضِ آیاتٌ لِلْمُوقِنین وَ فِی اَنْفُسِکُم اَفَلا تُبصِرون**.

حاصل آنکه، بتدریج افکار عارفانه در عقول مسلمین پیدا شد یعنی صوفیان بدقت و کنجکاوی در قرآن نگریسته، همان طور که فیلون با دقت بسیار، از اشعار خمسهٔ تورات نکاتی برای عقیدهٔ حکمت اشراقی استخراج کرده بود صوفیان اسلام هم از قرآن دلایلی استنباط کردند.

با آنکه این سنخ عقاید، نظامات جامعه را به هم نمی‌زند و به اضافه، صوفیه کمال احتیاط را به کار برده، همه جا به عقاید و افکار خود رنگ قرآن و حدیث زدند و اصول عقاید خود را مطابق مذاق متشرعین درآوردند، باز فقها و متکلمین، هر دو دسته، به دشمنی و معارضهٔ با صوفیه برخاستند.

*

مهمترین علت پیشرفت تصوّف این است که تصوّف با قلب و احساسات کار دارد، نه با عقل و منطق، و بدیهی است که عقل و منطق سلاح خواص است و اکثر مردم از به کار بردن آن عاجزند و ملول می‌شوند. نقطهٔ حساس انسان قلب او است و سخنی پیشرفت کلّی می‌کند که ملایم با احساسات و موافق با خواهشهای قلب باشد.

صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیهٔ قلب و زدودن زنگار آن می‌خواهد، با عشق سر و کار دارد و اگر به استدلال هم می‌پردازد، با قلب و احساس استدلال می‌کند نه با کلّه و فکر. آنچه را که فقیهِ خشک و عالِمِ موشکاف با خشونت و کندی باید به آن برسد صوفی با پَرِ عشق و مددِ ذوق و نیروی شور و شوق می‌خواهد از آن بگذرد و بالاتر رود و آنچه اندر وَهْم ناید آن شود. چون مذهب صوفی، عشق و مایهٔ او ذوق و احساس است کلامش رقیق و لطیف و مؤثر می‌شود. این است که زبان تصوّف مانند نغمات دلکشِ موسیقی خوش‌آهنگ و دلپذیر شده است.

صوفی اگر هم می‌خواهد از امور معقول صحبت کند و وارد فلسفه و حکمت شود، راه را عوض می‌کند و خواهی نخواهی مطلب را به راهی می‌اندازد که به قلب نزدیک شود و این معنی برای هر کس که در اشعار صوفیه ممارست کافی کرده و به سبک و لحن آنها ــ مخصوصاً مولانا جلال‌الدین رومی ــ آشنا شده باشد کاملاً روشن است.

وقتی مولانا به موضوعِ فلسفی، خواه الهی و خواه حکمت عملی یا حکمت طبیعی، دست می‌زند اولاً آن مسئلهٔ فلسفی را از آسمانِ عظمتِ آن که فلاسفه و حکما در طی قرنها با کوشش بسیار به آنجا رسانیده‌اند، به زمین می‌آورد و از قید و بند کتاب و اصطِلاحات مدرسی و تعبیرات پرطنطنه و لغات و الفاظ مشکل که گاهی به عمد به کار رفته ــ تا علم در دسترسِ عوام نیفتد و بحث در آن منحصر به عالِم و حکیم بماند ــ رها ساخته؛ جزئیات و مقدمات و حواشی و زوایدِ خسته کننده را که مختصِ کنجکاوی و موشکافیِ عالِم رسمی است دور انداخته؛ کلّیترین و شاملترین معانی را گرفته، با زبانی که نزدیک احساس و قلب است و هر صاحبدلی می‌فهمد در آن گفتگو می‌کند و غالباً در همان ضمن فلسفه، مدرسین و مشتغلینِ به آن را مسخره و تخطئه می‌نماید و «حکیم» را «حکیمک» می‌نامد و «فلسفی» را به «فَلْسی» نمی‌خرد.

*

عشق و محبت یکی از عالیترین و مهمترین مبانی و اصول تصوّف است. همان طور که دیانت مسیحی، به شرحی که قبلاً گفته شد، بعد از امتزاج با حکمت نوافلاطونی، مذهب عشق و محبت شد تصوّف هم پس از گذشتن از مراحل مختلفه و اختلاط با افکار و آرای گوناگون و تأثیرات ناشی از منابع متنوعه، به حدِّ اعلا مذهب عشق و محبت شد. بزرگترین عامل قوی که تصوّف را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت عقیدهٔ به وحدت وجود بود زیرا همین که عارف خدا را حقیقت ساریِ در همهٔ اشیا شمرد و ما سَوَی‌الله را عدم دانست، یعنی جز خدا چیزی ندید و قائل شد به اینکه:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای　　زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

نسبت به هرچیزی عشق می‌ورزد و مسلک و مذهب او صلحِ کُل و محبت به همهٔ موجودات می‌شود. شیخ سعدی می‌گوید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

ولی عالَمِ محبت و عشقِ خواص صوفیه وسیعتر و بالاتر از عشقی است که سعدی فرموده، زیرا فرق است بین معشوقی که «همه عالم از اوست» و معشوقی که «همه عالم اوست.»

مولانای رومی در دفتر دوم مثنوی، در حکایت «ظاهر شدن فضل و هنر لقمان بر امتحان‌کنندگان»، راجع به «محبت» و اینکه نتیجهٔ معرفت کامل، محبت است می‌گوید:

از محبت تلخها شیرین شود   از محبت مسّها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود   وز محبت دَردها شافی شود
از محبت خارها گلِ می‌شود   وز محبت سرکه‌ها مُل می‌شود[۱]

بلی، به عقیدهٔ هر کس که ممارست کافی در کتب صوفیه کرده، سنخ فکر و عدم اعتنای صوفی به موازین علم و کیفیت استغراق او در احساسات درونی خود طوری است که برای عالَمِ فوق طبیعی و عالَمِ طبیعی قاعده و قانونی قائل نیست و تقریباً خلاصهٔ عقیدهٔ صوفی این است که فوقِ عالَمِ مرئی و محسوس عالَمی است نامرئی و روحانی که دست عقل از دامان آن عالَم کوتاه است و ارتباط و اتصال به آن عالَم، مخصوص به اصفیا و برگزیدگان حق است که «اولیاءالله» هستند. بسیاری از مردم به طرف آن عالَم می‌روند ولی قلیلی به آن عالَم می‌رسند، به این معنی که جویندگان بسیارند ولی واصلین کم‌اند:

خلیلیّ قُطاع الطریق الی الحمی   کثیر، و اما الواصلون قلیل

---

۱. رجوع شود به متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۹۰۶ـ۸۹۳.

صوفیه برگزیدگان مسلمین هستند و اولیا برگزیدگان صوفیه. صوفیه این زبان را برای آن اختیار کردند که اسرار خود را در تحت نقابِ این الفاظ محفوظ دارند و اضافه بر آنکه نمی‌خواسته‌اند جواهر معانی و حقایق را به هر خام نالایقی عرضه بدارند، از بیم ظاهرپرستان نمی‌توانسته‌اند عقاید خود را به صراحت بیان کنند و جان خود را به خطر بیندازند. قطع نظر از همهٔ اینها، بیان احساسات عارفانه به وسیلهٔ الفاظ و لغات کار مشکلی است و گوینده ناچار بوده که از رموز و اشارات استعانت بجوید و به آن طریق احساسات خود را اظهار و تعبیر نماید. و مقصود از رموز و اشارات این است که صوفی برای بیان محبت و عشق عارفانه و ابراز احوالی که در عالم جذبه و مکاشفهٔ صوفیانه برایش حاصل شده است، دست به همان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی زده که برای بیان اوضاع و احوال عالَمِ ماده و دنیای محسوس و عشق مَجازی و صوری به کار برده می‌شود و بدیهی است که به غیر از این، وسیلهٔ دیگری در دست نداشته است زیرا تعبیرات مادی هر قدر ناقص و نارسا باشد باز ممکن است اندکی از عوالم عرفان حکایت کند و پرتوی به حقایق بیفکند. به این معنی که چون عارف نمی‌توانسته احساسات روحانی و درونی خود را برای سایرین محسوس و مجسم سازد، با اشارات و اصطلاحاتِ مربوط به دنیای محسوس، کوشیده است که به هر اندازه ممکن شود آن احساسات را برای کسانی که وارد عالَمِ عشق و محبت شده‌اند بنمایاند و برای این منظور مقدار مهمی کتب و رسایل دلکش و اشعار بسیار شیوا به وجود آورده است و به هر اندازه مقدور بوده، مجالی به ابراز احساساتِ لطیفهٔ خویش داده است.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی　　　چندین سخن نغز که گفتی که شنودی[۱]

*

---

۱. شیخ محمود شبستری، عارف صاحبدل و باحال اوایل قرن هشتم، در گلشن راز که یکی از شیواترین آثار صوفیه است در جواب سؤالِ امیر سیّد حسینی که از او پرسیده:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت　　　که دارد سوی چشم و لب اشارت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال　　　کسی کاندر مقامات است و احوال

می‌گوید:

←

خلاصه و ماحَصَلِ عقیدهٔ عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزهٔ الهی و الهام آسمانی است که به مدد آن انسان می‌تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود.

روح صادر از خدا است و قبل از خلقتِ دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن به بدن، در حکمِ غریبِ دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مقرّ اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع در جمیع قصص عاشقانهٔ شعرای صوفی، از قبیل لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و اَبسال و امثال آن، بر حسب ذوق و حال و هنر ادبی شاعر. به اَشکالِ گوناگون درآمده و هزاران تعبیر، از قبیل گل و بلبل و

→

هر آن چیزی که در عالم عیان است — چو عکسی زافتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خال و خط و ابروست — که هرچیزی به جای خویش نیکوست
تجلّی گه جمال و گه جلال است — رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است — رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع — نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت — کجا بیند مر او را لفظ غایت

و نیز در جواب سؤال دیگرِ امیر سیّد حسینی که پرسیده است:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی‌ست — خراباتی شدن آخر چه دعوی‌ست

می‌گوید:

شراب و شمع و شاهد عین معنی‌ست — که در هر صورتی او را تجلّی‌ست
شراب و شمع ذوق نور عرفان — ببین شاهد که از کس نیست پنهان
شراب اینجا زُجاجهٔ شمع و مصباح — بود شاهد فروغ نور ارواح
ز شاهد بر دل موسی شرر شد — شرابش آتش و شمعش شجر شد
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر — مشو غافل ز شاهدبازی آخر
شراب بی‌خودی درکش زمانی — مگر از دست خود یابی امانی
بخور مِی تا ز خویشت وارهاند — وجود قطره با دریا رساند

برای تفصیل رجوع شود به شرح گلشن راز لاهیجی نوربخشی و همچنین کتب و رسایل دلکشی به نثر، از قبیل سوانح احمد غزالی و رسایل او به عین‌القضات همدانی و عبهرالعاشقین شیخ روزبهان بَقْلی و لمعات عراقی و اشعةاللمعات جامی و امثال آنها که در متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب] در مبحث «آثار ادبی صوفیه» ذکر شده است.

شمع و پروانه و غیره به کار رفته است. گاهی این روحِ صادر از خدا به کبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد؛ و وقتی به نیی که از نیستان بریده شده و به واسطهٔ جداییها، با نفیرِ حزن‌انگیز، مرد و زن را به ناله درآورده باشد؛ گاهی به بازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد؛ وقتی به طوطی‌ای که گرفتار قفس باشد؛ یا سیمرغی که کنج گُلخَنی نصیبش شده باشد؛ یا ماهی‌ای که بر خشک افتد؛ و یا شاهی که به گدایی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراقِ فلوطین می‌کند، یعنی اصل «طَیَران واحد به سوی واحد». صوفیه می‌گویند: حرکت و میل هر ذره‌ای به طرف جنسِ خود و اصلِ خود است. مولانای رومی در مقدمهٔ دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

طَیِّبات از بهر که لِلطَّیِّبین ‌ ‌ ‌ خوب خوبی را کند جذب از یقین
در هر آن چیزی که تو ناظر شوی ‌ ‌ ‌ می‌کند با جنس سِیر ای معنوی
در جهان هرچیز چیزی جذب کرد ‌ ‌ ‌ گرم گرمی را کَشید و سرد سرد
قِسمِ باطل باطلان را می‌کَشد ‌ ‌ ‌ باقیان را می‌کَشند اهل رَشَد
ناریان مر ناریان را جاذبند ‌ ‌ ‌ نوریان مر نوریان را طالبند

به عقیدهٔ صوفیه انسان عبارت از چیزی است که دوست دارد صفات محبوب و معشوق حقیقی، یعنی خدا را به دست آرد تا در او محو شود و او شود.

این اصل که «انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد» بسیار شبیه است به گفتهٔ اوغوسطینوس [اگوستینوس] قدّیس که گفته است: انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد. اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش هم در حکم سنگی است، اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا را دوست داشته باشد جرئت نمی‌کنم بگویم چه خواهد شد زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند.[۱]

*

۱. نقل از کتاب عرفای اسلام نیکلسون، ص ۱۱۸.

برای اینکه میزانی به دست آید که منظور اصلی و هدف اساسیِ سالک چیست و در طیِ طریق با چه نظری به ظواهر شرع می‌نگرد مختصری از گفته‌های صوفیه در اینجا نقل می‌شود و نتیجه را به استنباط خواننده وامی‌گذارد. شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق‌الطیر، در موقعی که مرغان (سالکین) از هُدهُد (مرشد) از چگونگی سِیرِ طریق برای وصول به سیمرغ (حق) می‌پرسند می‌گوید:

گفتگو کردند با هُدهُد بسی — راهدانتر چون نبود از وی کسی
زو بپرسیدند کای استادِ کار — چون دهیم آخر در این ره دادِ کار
زانکه نبود در چنین عالی‌مقام — از ضعیفان این روش هرگز تمام
هدهد رهبر چنین گفت آن زمان — کانکه عاشق شد نیندیشد ز جان
چون به تَرکِ جان بگویی عاشقی — خواه زاهد خواه باشی فاسقی
چون دل تو دشمن جان آیدت — جان برافشان ره به پایان آیدت
بندِ ره جان است جان ایثار کن — پس برافکن دیده و دیدار کن
ور تو را گویند کز ایمان بر آی — ور خطاب آید تو را کز جان بر آی
تو هم این را و هم آن را بر فشان — ترک ایمان گوی و جان را بر فشان
منکری گر گوید این بس منکر است — عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار — عاشقان را با تن و با جان چه کار
عاشقْ آتش در همه خرمن زند — ارّه بر فرقش نهند او تن زند
درد و خونِ دل بباید عشق را — قصهٔ مشکل بباید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن — گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید دیده دوز — گاه جان را پرده‌در گه پرده‌دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به — ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام — لیک نبود عشق بی‌دردی مدام
قدسیان را عشق هست و درد نیست — درد را جز آدمی درخورد نیست
هر که را در عشق محکم شد قدم — برگذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوی فقر در بگشایدت — فقر سوی کفر ره بنمایدت
عشق را با کافری خویشی بود — کافری خود مغز درویشی بود

چون تو را این کفر و این ایمان نماند / آن تن و دل گم شد و آن جان نماند
بعد از آن مردی شوی این کار را / مرد باید این چنین اسرار را
پای درنِه همچو مردان و مترس / درگذر از کفر و ایمان و مترس
چند ترسی دست از طفلی بدار / باز شو چون شیرمردان پیش کار
گر تو را صد عَقبهٔ ناگاه اوفتد / باک نبود چون در این راه اوفتد

مولانای رومی، اسلام و مسیحیت و یهود و دیگر ادیان را به یک نظر می‌نگریست و سبب اختلاف بین مذاهب را ظاهر و رنگ دانسته، بی‌رنگی را اصول رنگها می‌شمرد:

هست بی‌رنگی اصول رنگها / صلحها باشد اصول جنگها
چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد / موسیی با موسیی در جنگ شد
رنگ را چون از میان برداشتی / موسی و فرعون دارند آشتی
صِبغَةَالله است رنگِ خُمِّ هُو / رنگها یک‌رنگ گردند اندر او
طالب است و غالب است آن کردگار / که ز هستیها برآرد او دَمار
تا نماند غیر او در کارگاه / «من علیها فان» برین باشد گواه
گر دو چشم حق‌شناس آمد تو را / دوست پُر بین عرصهٔ هر دو سرا
گر تو را چشمی‌ست بگشا در نگر / بعد «لا» آخر چه می‌ماند دگر
لااِلَه گفت و اِلاّالله گفت / گشت اِلاّاللهِ وحدت در شگفت
گر هزارانند یک کس بیش نیست / چون خیالات عدد اندیش نیست
نیست اندر بحرِ شرک و پیچ پیچ / لیک با اَحوَل چه گویم هیچ هیچ
اصل بیند دیده چون اَکمَل بود / دو همی بیند چو مرد اَحوَل بود
این دویی اوصافِ دیدهٔ اَحوَل است / ورنه اول آخر آخر اول است
کُلُّ شَیءٍ ما خَلاالله باطِلٌ / اِنَّ فَضْلَ‌اللهِ غَیمٌ هاطِلٌ
هین سخن‌خا نوبت لب‌خایی است / ور بگویی خلق را رسوایی است
قوّتم بگسست چون اینجا رسید / چون توانم کرد این سِر را پدید
این سخن پایان ندارد صبر کن / تا بیاید ذوقِ علمِ مِنْ لَدُن

و نیز در مجلّد دوم، در داستان منازعت چهار کس جهت انگور با یکدیگر

به علت آنکه زبان یکدیگر را نمی‌دانستند بیان می‌فرماید که جنگ هفتاد و دو ملت غالباً بر سر ظواهر و امور عَرَضی است و اختلاف و جدال به واسطهٔ تعدد و تشتت اصطلاحات است و در عالم معنی و حقیقت، همهٔ این اختلافات از میان رفته، حقیقت مشترکی پیدا می‌شود که سبب صلحِ کُل است، و در بیانِ إنّا اَرسَلْناکَ بِالحَقِّ بَشیراً و نَذیراً وَ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلّا خَلافیها نَذیر می‌گوید:

قولِ اِنْ مِنْ اُمَّـة را یاد گیر   تا به اِلاّ و خَلافیها نَذیر
گفت خود خالی نبوده‌ست امّتی   از خلیفهٔ حقّ و صاحب‌همتی

این عدم تعصب و آزادگی و وسعت مشرب است که مسلک تصوّف را مذهب التقاطی کرده، یعنی مسلک و مذهبی که حرف صحیح و پسندیده و حقیقت را در هر کجا بیابد بدون اینکه به خصوصیات گوینده و دین و آیین او ناظر باشد می‌پذیرد: «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است». عارف واقعی و صوفی صاحبدل خواستار گُل است و چندان کاری به مکان و محل روییدن آن ندارد. به طور کلّی ظواهر شریعت و اعمالِ صوری در چشم صوفی ارزشی ندارد زیرا انسان حالش این است که تا پیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض می‌کند ممکن است چرا باید وقت خود را به ظاهر و صورت و توسل به راههای غیرمستقیم هدر داد. به اضافه، شرع وسیله‌ای است برای رسیدن به حق [و] همین که عارف به حق و حقیقت رسید دیگر احتیاجی به این ظواهر ندارد و هر توسل و تشبّثی عبث است. مولانا در موارد متعدد در کتاب مثنوی، به اَشکال مختلف این موضوع را پرورانده و از جمله در دفتر سوم از مثنوی می‌گوید که در میان صحابهٔ پیغمبر کم کسی بود که همهٔ قرآن کریم را حفظ باشد، در صورتی که غالب اینها در اعلا مراتب ایمان بودند، و از آن پس داستان عاشقی را نقل می‌کند که چون به معشوق رسید، به خواندن عشق‌نامه پرداخت و اشعاری که در روزهای فراق در مدح و ثنا و عجز و نیاز و اظهار شوق و اشتیاق ساخته بود، بر زبان می‌آورد، تا آنجا که:

گفت معشوق این اگر بهر من است   گاهِ وصل این عمرْ ضایع کردن است
من به پیشت حاضر و تو نامه‌خوان   نیست باری این نشان عاشقان

در جای دیگر اشاره به همین معنی می‌کند و می‌گوید:

چونکه با معشوق گشتی همنشین — دفع کن دَلّالگان را بعد از این
هر که از طفلی گذشت و مرد شد — نامه و دَلّاله بر وی سرد شد

مسلّم است که ظواهر شرع، از قبیل نماز و روزه و حج، وسیلهٔ کمال مبتدی است که به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا ناقصی زنهار زنهار — قوانین شریعت را نگه دار

*

در اینجا مناسب است اندکی در اطراف شعر صحبت شود. شعر را به انواع مختلف تعریف کرده‌اند. ارسطو در تعریف شعر گفته: «هر مقدمه‌ای که سبب اِنشِراح قلب شود و ایجاد مسرت یا اندوه نماید.» دیگر نه وزن شرط شده و نه خصوصیت دیگر، و بر حسب این تعریف، شعر ممکن است منظوم باشد یا منثور. برخلاف، در جاهلیت، شعر عبارت بود از مطلقِ کلامِ موزون و مقفّا.

حکمای اسلامی گفته‌اند شعر کلامی است موزون و مقفّا که زاییدهٔ تخیل باشد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی در معیارالاشعار «تخییل» را مادّهٔ اصلی شعر می‌داند و وزن و قافیه را از عوارض می‌شمارد.[۱] اگر شعر و شاعری آن باشد که ارسطو گفته است شعرای واقعی شعرای صوفیه‌اند بلکه از تعریف ارسطو هم مراحلی پیشترند زیرا شاعرِ صوفی نه فقط خودش با شور و شوقی که بالاترین همهٔ شورها و شوقها است احساس مسرت یا اَلَم می‌کند بلکه آن احساس و آن حالت شورِ درونی خود را در سایرین هم برمی‌انگیزد. حاصل آنکه، یکی از علل مهم شیوع تصوّف، زبانِ دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذاب پرورانده و با عشق و شور، مردم را متأثر ساخته و احساسات و عواطف رقیق آنها را برانگیزانده است. خواجه حافظ می‌گوید:

---

۱. معیارالاشعار، چاپ مرحوم حاج نجم‌الدوله، طهران.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وَندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شَعشَعهٔ پرتو ذاتم کردند باده از جامِ تجلّیِ صفاتم دادند
چه مبارک‌سحری بود و چه فرخنده‌شبی آن شب قدر که این تازه‌براتم دادند
بعد از این روی من و آینهٔ وصفِ جمال که در آنجا خبر از جلوهٔ ذاتم دادند
من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
هاتف آن روز به من مژدهٔ این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد اجر صبری‌ست کزان شاخ نباتم دادند
همت حافظ و اَنفاسِ سحرخیزان بود که ز بندِ غمِ ایام نجاتم دادند

نتیجهٔ این سیر و سلوک و راه یافتن به حقیقت، «معرفت» است، همان معرفتی که به عقیدهٔ متشرعین و متکلمین احدی تاکنون به کمال آن نرسیده و پیغمبر ما: عرفناک حقّ معرفتک فرموده است. سالک در طی طریق فقط «مستعدِ» وصول به معرفت شده است و چون به معرفت نایل شود آن مقام «مقام علم‌الیقین» نامیده می‌شود. سالکِ صاحبْ‌همت باید از این مرحله بگذرد و به آن قانع نشود زیرا برای وصول به پایان این سفر روحانی ــ یعنی سفر به سوی خدا ــ هنوز راه درازی در پیش دارد، بلکه باید از راه کشف و قلب، به مشاهدهٔ «وجود حقیقی» یعنی مقام «عین‌الیقین» برسد. وصول به مقام «علم‌الیقین» به مدد انبیا است ولی وصول به «عین‌الیقین» که مقام بالاتر معرفت الهی است بدون هیچ واسطه و وسیله، مستقیماً از طرف خدا به روح عارف افاضه می‌شود و او را محل تجلّی قرار می‌دهد. چون عارف از مرتبه و مقام «عین‌الیقین» هم بگذرد، به مقام بالاتری می‌رسد که برترین همهٔ مقامات است و آن مقام «حق‌الیقین» است. در مراحل عالیِ یقین، نوع شریعت و نیز نوع طریقت هیچ تأثیری ندارد و آن مقام فوق همهٔ این حرفها است.

جلال‌الدین در کلیات شمس تبریز می‌گوید:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم
نه ترسا و یهودیّم نه گَبرم نه مسلمانم
نه شرقیّم نه غربیّم نه بریّم نه بحریّم
نه ارکان طبیعیّم نه از افلاک گردانم

هُــوَالاول هُــوَالاخــر هُــوَالظـاهر هُــوَالبـاطن
به غیر از هو و یا من هـو دگـر چـیزی نـمی‌دانـم
الا ای شمس تبریزی چـنان مستم دریـن عـالم
که جـز مسـتی و قَـلّاشی نـباشد هـیچ درمـانم[۱]

در غزل شورانگیز دیگری از همان کلیات شمس تبریزی می‌گوید:

هیچ مـی‌دانـی چـه مـی‌گوید رَبـاب   زَ اشک چشم و از جگـرهای کـباب
عــاشقا کــمتر ز پــروانــه نِــه‌ای   کـی کـند پـروانـه ز آتش اجـتناب
شاه در شهر است همچون جـغدْ مـن   کی گذارم شـهر و کـی گـیرم خـراب
شــمس تـبریزی ز جـام عشـق تـو   خلق عالم جملگی مست و خـراب[۲]

*

مسئلهٔ سَماع و حلال و حرام بودن آن یکی از مشکلات است. مولانای رومـی موقعی که صلاح‌الدین زرکوب قونوی راکه درباره‌اش می‌فرمود:

نـیست در آخـر زمـان فـریادرس   جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس

در مقبرهٔ پدرخویش به خاک می‌سپرد، عملهٔ طرب آلات موسیقی می‌نواختند و مولانا می‌رقصید و او را به خاک سپرد. در موضوع سَماع نه فـقط فـقها بـلکه بعضی از خامان صوفیه نیز با آن مخالف بوده‌اند [و] بعضی هم بـا احـتیاط در آن سخن گفته‌اند و حدود و قیودی وضع کرده‌اند، از این قبیل که صـوفی بـاید بر آیات قرآن سَماع و وجد کند نه بر اشعار، یـا لااقـل بـر اشـعاری کـه در آن صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و آرا و اقوال اولیـای دیـن بـاشد یـا آنکه سَماع مجاز است به شرط آنکه افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد.

حجت‌الاسـلام غـزالی کـه از عـرفای خشک و پـابند بـه ظـواهـر و حـتی تنگ‌مشرب است در کتاب احیاءالعلوم، فصل مُشبِعی در سَماع و وجـد سـخن

---

۱. رجوع شود به متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۷۵۰ـ۷۳۸.
۲. رجوع شود به متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۷۵۰ـ۷۴۰.

رانده و با ادلّهٔ گوناگون حکم به جواز آن داده است. حتی برای طبقه‌ای تأثیر خوبِ سَماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد ولی صوفیان پخته میل ندارند خود را به زنجیرهای ظاهری و آداب و عادات مصنوعیِ اجتماع و اخلاقِ مصنوعیِ عرفی مقید سازند و هیچ‌گاه به آسانی زیر بار آنچه که مردم به حکم عادت و تقلید، بد یا خوب می‌دانند نمی‌روند بلکه به حکم عقیدهٔ وحدت وجودی می‌گویند: دنیا «نمود» است و بس، و هیچ حقیقت و واقعیتی ندارد و بر عارف است که نسبت به جمیع شئون این وجودِ موهوم مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد.

غزالی در مبحث سَماع می‌نویسد که ابوالحسن درّاج گفته که برای دیدن یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری رفتم. در آنجا از هر کس سراغ خانهٔ او را گرفتم گفتند با این زندیق چه کار داری، چندان که خواستم او را ندیده، به بغداد برگردم ولی با خود اندیشیدم که بعد از طی آن همه راه روا نباشد که او را ندیده برگردم. خلاصه، نشانی مسکن او را به دست آورده، نزد او رفتم. پیرِ باوقارِ نیک‌صورتی بود و مصحفی در دست داشت و به تلاوت مشغول بود. پرسید: از کجا آمده‌ای؟ گفتم: از بغداد. گفت: به چه کار آمده‌ای؟ گفتم: برای دیدن شما تا بر شما سلام کنم. گفت: اگر در شهرهای بین راه کسی به تو می‌گفت در این شهر بمان تا خانه‌ای و کنیزی به تو بدهیم می‌ماندی؟ گفتم: خداوند چنین امتحانی پیش نیاورد و اگر پیش می‌آمد نمی‌دانم چه می‌کردم. آنگاه گفت: آیا می‌توانی آوازی بخوانی؟ گفتم: بلی. گفت: بخوان و من این ابیات برخواندم:

رأیتک تبنی دائماً فی قطیعتی — و لو کنتُ ذاحزم لهدّمتُ ما تَبنی
کانّی بکم واللیت افضل قولکم — الا لیتنا کنّا اذاللیت لایغنی

چون ابیات را شنید مصحف بر هم نهاد و چندان بگریست که ریش و جامه‌اش تر شد و من بر گریستن او رحم آوردم. گفت: ای فرزند، مردم ری را ملامت کنی که مرا زندیق گویند و چگونه زندیقم نخوانند که من از هنگام نماز صبح قرآن می‌خوانم، در حالی که قطره‌ای اشک در چشمم پیدا نشده و تو با این دو بیت شرر به جان من افکندی و قیامت بر پا کردی. غزالی بعد از نقل حکایت می‌گوید که شعر چون از عالم خَلق است و با طبع بشر سنخیت

دارد در دل انسان هیجان و شوق برمی‌انگیزد، در حالی که قرآن چون کلام حق است و خارج از اسلوب و روش کلام خَلق است و با طبع بشر سنخیت ندارد، در دلها، اگرچه سوختهٔ عشق خدا باشند، آن اثر را ندارد.[۱]

یک دسته از صوفیه که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند، به نام «ملامتیه» معروف‌اند و مطالعهٔ در اخلاق و احوال آنها انسان را به یاد کَلبیون یونان می‌اندازد زیرا مانند دیوجانس و امثال او، رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آنها به دنیا و اهل آن به نهایت درجه است. اینها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند، به طوری که مردم از آنها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع گردند و مصداقِ و **لا یخافونَ فی الله لومة لائم** شوند. حتی گاهی برای اینکه مورد ملامت خلق گردند خجلت‌انگیزترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند، می‌خواسته‌اند که مردم آنها را تارک شرع بپندارند. خلاصه، می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حسّ لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آنها نسبت به خلق و قضاوت آنها مورد پیدا کند. ملامتیه در همهٔ ممالک اسلامی پراکنده بوده‌اند مخصوصاً در آسیای وسطا و بالاخص در خراسان که مرکز آنها محسوب می‌شده است و گاهی از آنها به «دیوانهٔ عاقل» یا «عابد مبتدع» تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فِرَقِ معروف ملامتیه، «قلندریه» است.

اینها «اَلشُّهرةُ آفةٌ» را به کار می‌بسته‌اند و می‌خواسته‌اند به عدم تقوا و به میخوارگی و ترک شرع معروف شوند که از راه سیر و سلوک خود و زندگی درونی صوفیه باز نمانند. این همه وصف می و میکده و دِیرِ مُغان و مُغ و مُغبچه و آتشِ خاموش‌نشدنیِ دِیرِ مُغان و رندی و قلندری و قلّاشی و خرقه‌سوزی و دلق به خرابات افکندن و امثال آن که در غزلیات حافظ دیده می‌شود تا مقدار زیادی ناشی از همان رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی به خلق و پشت‌پا زدن به ظواهر و ترک آداب و سُنَنِ اهل ظاهرِ ملامتیهٔ قرون اول است که به ارث به اَخلاف رسیده و به طوری که خود حافظ فرموده:

---

۱. احیاءالعلوم، ج ۲، ص ۲۶۵. ابن‌الجوزی نیز همین حکایت را در مقام طعن به صوفیه نقل کرده است: تلبیس ابلیس، ص ۶۴.

به مِی‌پرستی از آن نقشِ خود بر آب زدم — که تا خراب کنم نقشِ خود پـرستیدن

منظور از آن، در هم شکستن و تخفیفِ اهل ریا و زَرق بوده است. مـولانای رومی در مجلّد سادس مثنوی، در حکایت سلطان مـحمود غـزنوی و رفـاقت شبانهٔ او با دزدان می‌گوید:

هین ز بدنامان نـباید نـنگ داشت — هوش بر اسرارشان بـاید گـماشت
هر که او یک‌بار خـود بـدنام شـد — خود نباید نـام جُست و خـام شـد
ای بسـا زر کـه سیه‌تابش کـنند — تـا شـود ایـمن ز تـاراج و گـزند
هر کسی چون پی بَرَد بـر سِرِّ مـا — بـاز کـن دو چشـم سـوی مـا بـیا

حافظ به حدِّ وفور در این باب اشارات دارد که به عـنوان نـمونه چـند بـیت نقل می‌شود:

ساغرِ مِـی بـر کـفم نِـه تـا ز بَـر — بَـرکَشم ایـن دلقِ اَزرق فـام را
گرچه بدنامی‌ست نـزد عـاقلان — ما نـمی‌خواهـیم نـنگ و نـام را

*

مَـطَلَب طـاعت و پـیمانِ درست از مـن مست
کـه بـه پـیمانه‌کشی شـهره شـدم روز الست
من همان‌دم که وضو سـاختم از چشـمهٔ عشـق
چار تکبیر زدم یکسـره بـر هـرچـه کـه هست

*

وراي طاعتِ دیوانگان ز مـا مَـطَلَب — که شیخِ مذهبِ ما عاقلی گُنَه دانست

*

صـلاح و تـوبه و تـقوا ز مـا مـجو حـافظ
ز رند و عاشق و مجنون کسی نیافت صلاح

*

گـر مـرید راه عشـقی فکـر بـدنامی مکـن
شیخ صنعان خـرقهٔ حـق خـانهٔ خَمّار داشت
وقتِ آن شیرین‌قلندر خوش که در اطـوارِ سِـیر
ذکـرِ تسـبیحِ مَـلَک در حـلقهٔ زُنّـار داشت

*

داشتم دلقی و صد عـیب مـرا مـی‌پوشید
خرقه رهن مِی و مطرب شد و زُنّار بماند

*

گر مـن از سـرزنش مـدعیان انـدیشم — شیوهٔ مسـتی و رنـدی نـرود از پـیشم
زهدِ رندانِ نوآموخته راهی به دِهی‌ست — من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم

*

رندِ عالم‌سوز را با مـصلحت‌بینی چـه کـار
کارِ مُلک است آن که تدبیر و تأمل بایدش

اینها خود را مصداق آیهٔ قرآن کریم می‌شمارند که: وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذٰلِکَ فَضْلُ‌اللهِ یُؤتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللهُ واسِعٌ عَلیمٌ[۱].

راجع به سَماع صوفیه گفته‌اند که فیثاغورث و افلاطون مـعتقد بـوده‌انـد کـه تأثیر موسیقی و نغمات مـوزون در انسـان از آن جـهت است کـه یـادگارهای خوشِ موزونِ حرکاتِ آسمان را که در عالَمِ ذَرّ و عالم قبل از تـولد مـی‌شنیده و به آن معتاد بوده‌ایم در روح ما برمی‌انگیزاند. به این مـعنی کـه قـبل از آنکـه روح ما از خداوند جدا شود نغمات آسمانی می‌شنیده و به آن معتاد بوده‌ایـم و موسیقی به واسطهٔ آنکه آن یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند، مـا را بـه وجـد می‌آورد و همین عقیده است که در گفته‌های عرفا مخصوصاً اشعار آنها دیـده

---

۱. سورهٔ پنجم (المائده)، آیهٔ ۵۹.

می‌شود، از جمله مولانا در مجلّد چهارم مثنوی، در طی حکایت «سبب هجرت ابراهیم ادهم و ترک مُلکِ خراسان» می‌گوید:

لیک بُد مقصودش از بانگ رَباب / همچو مشتاقان خیال آن خطاب
نالهٔ سُرنا و تهدید دُهُل / چیزکی مانَد بِدان ناقورِ کُل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها / از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق / می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کآثارِ بهشت / نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم / در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شکی / یادمان آید از آنها اندکی
لیک چون آمیخت با خاکِ کَرَب / کی دهد این زیر و این بم آن طرب
آب چون آمیخت با بول و کُمیز / گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
چیزکی از آب هستش در نهاد / بول گیرش آخر آتش کش فتاد
گر نجس شد آب این طبعش بماند / کاتش غم را به طبع خود نشاند
پس غذای عاشقان آمد سَماع / که در او باشد خیال اجتماع
قوّتی گیرد خیالات ضمیر / بلکه صورت گردد از بانگ صفیر
آتش عشق از نواها گشت تیز / آن چنان که آتشِ آن جوزِ ریز

و پس از آنکه می‌گوید «این مرد تشنه، از سَرِ جوزبُن، جوز در آب می‌ریخت که در کوه بود و در لب نمی‌رسید تا به افتادنِ جوز، بانگ آب بشنود و او را چون سَماعِ آبْ‌بانگ در طرب می‌آورد» در ضمنِ حکایت، به مدح شاگرد خود حسام‌الدین چلبی پرداخته، می‌گوید:

همچنین مقصود من زین مثنوی / ای ضیاءالحق حسام‌الدین تویی
مثنوی اندر فروع و در اصول / جمله آنِ توست و کردستی قبول
در قبول توست عزّ و مقبلی / زانکه شاهِ جان و سلطانِ دلی
قصدم از الفاظ او رازِ تو است / قصدم از انشاش آوازِ تو است
پیش من آوازت آواز خداست / عاشق از معشوق حاشا کی جداست
اتصالی بی‌تَکَیُّف بی‌قیاس / هست ربّ‌الناس را با جانِ ناس

حاصل آنکه، صوفیه سَماع را آرام دلِ عاشق و غذای جان و دوای دردِ سالک می‌شمرند و معتقدند که ترانهٔ دلنواز رَباب و بانگِ جانسوزِ نِی سبب جمعیت حال و آرامش روح عارف است و آواز خوش و ترانهٔ موزون نشانه‌ای است از عالم ارواح و پیکی است که از عالم قدس مژدهٔ آسمانی می‌رساند.

شیخ سعدالدین حموی، از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و مصاحبین محیی‌الدین بن العربی و صدرالدین قونوی و یکی از بزرگان عرفای [قرن] هفتم می‌گوید:

دل وقتِ سَماع بوی دلدار بَرَد جان را به سراپردهٔ اسرار بَرَد
این زمزمه مَرکبی‌ست مر روح تو را بردارد و خوش به عالَمِ یار بَرَد

برای گفته‌های عرفای بزرگ، در موضوع سَماع، رجوع شود به متن کتاب حاضر، ص ۹۶۳ـ۹۵۱) و کتاب شدّالازار (مزارات شیراز)، تألیف جُنید شیرازی از معاصرین خواجه حافظ [1] و رسالهٔ عبهرالعاشقین [2] و کتب دیگر.

در حالات شیخ روزبهان نوشته‌اند که در جامع عتیق شیراز تذکیر کرده و وعظ گفت. اول که به شیراز درآمد و می‌رفت تا مجلس گوید، شنید که زنی دختر خود را نصیحت می‌کرد که: ای دختر، حُسن خود را با کس اظهار مکن که خوار و بی‌اعتبار می‌گردد. شیخ گفت: ای زن، حُسن به آن راضی نیست که تنها و منفرد باشد. او همه آن می‌خواهد که با عشق قرین باشد. حُسن و عشق در ازل عهدی بسته‌اند که هرگز از هم جدا نباشند. و بر اصحاب از استماعِ آن چندان وجد و حال عارض شد که بعضی در آن برفتند از عالَم.

افلاکی در مناقب‌العارفین، در شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته: در آن غَلَبات شور و سَماع که مشهور عالمیان شده بود، از حوالی «زرکوبان»

---

۱. این کتاب نفیس در حدود سنهٔ هفتصد و نود و یک تألیف شده و به تصحیح و تحشیهٔ استاد علامهٔ مرحوم مغفور محمد قزوینی و استاد دانشمند معظم آقای عباس اقبال به طبع رسیده.

۲. نسخهٔ مصحح و مُتقَنی از این رساله متعلق به این جانب است. موضوع رساله عشق و مراتب و مراحل آن است که در طی سی و دو فصل وصف شده است.

می‌گذشت مگر آواز ضربِ تق‌تقِ ایشان به گوش می‌رسید. از خوشیِ آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نعره‌زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده، بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طاقت سَماعِ خداوندگار نیست، از آنکه از غایت ریاضتِ قوی، ضعیف‌ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سَماع فارغ شدن. همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سَماع بود. از ناگاه گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکّان زرکوبی
زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی[1]

و نیز در همان رساله از مأخذ افلاکی نقل می‌کند که شیخ صلاح‌الدین زرکوب که خلیفهٔ مولانا رومی بود و در حیات مولانا در سنهٔ ششصد و پنجاه و هفت درگذشت، بنا به وصیت خودش خواسته بود آیین عزا در جنازهٔ او به عمل نیاید بلکه چون از محنت‌خانهٔ جهان رهایی یافته، به عالم جاویدان اتصال می‌یابد، با ساز و سَماع او را به خاک بسپارند.

فرزند مولانا، سلطان ولد، در ولدنامه راجع به این وصیت می‌گوید:

شیخ فرمود در جنازهٔ من	دُهُل آرید و کوس با دف‌زن
سوی کویم برید رقص‌کنان	خوش و شادان و مست و دست‌افشان
تا بدانند کاولیای خدا	شاد و خندان روند سوی لقا
مرگشان عیش و عشرت و سور است	جایشان خُلدِ عَدنِ پُرحور است
این چنین مرگ با سَماع خوش است	چون رفیقش نگار خوب‌کش است
همه از جان و دل وصیت را	بشنیدند بی‌ریا به صفا

---

۱. نقل از رسالهٔ تحقیق در احوال مولوی، تألیف فاضل محترم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۱۰۷.

شیخ صلاح‌الدین زرکوب قونوی از اَجِلّهٔ اصحاب مولانا جلال‌الدین رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفهٔ مولانا بوده. مردی اُمّی و عامی و یکی از پیشه‌وران ساده بوده [و] حتی مطابق موازین لغت، درست و صحیح سخن نمی‌رانده است. با این حال دانشمند جلیل‌القدر و کم‌نظیری چون مولانا نسبت به او، به حد عشق و دلباختگی علاقه‌مند بوده و به طوری که در مناقب‌العارفین افلاکی ذکر شده، اغلب طاعنان و طاغیان شیخ را عامی و نادان می‌خواندند. و نیز افلاکی روایت می‌کند:

روزی مولانای رومی فرمود آن «قلف» را بیاورید. و در وقتی دیگر فرموده بود که فلانی «مفتلا» شده است. بوالفضولی گفته باشد که «قفل» بایستی گفتن، و درست آن است که «مبتلا» گویند. فرمود که آن چنان است که گفتی اما جهت رعایت خاطر عزیزی چنان گفتم که روزی صلاح الدین «مفتلا» گفته بود و «قلف» فرموده، و راست آن است که او گفته، چه اغلب اسما و لغات موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ فطرت.[1]

و نیز در جای دیگر راجع به صلاح‌الدین می‌گوید:

نیست در آخرزمان فریادرس — جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس
گر ز سِرّ سِرّ او دانسته‌ای — دَم فروکش تا نداند هیچ‌کس
سینهٔ عاشق یکی آبی‌ست خوش — جانها بر آب او خاشاک و خس
چون ببینی روی او را دَم مزن — کاندر آیینه اثر دارد نَفَس
از دل عاشق برآید آفتاب — نور گیرد عالمی از پیش و پس

و در موقع بیماری او فرموده:

رنجِ تن دور از تو ای تو راحتِ جانهای ما
چشمِ بد دور از تو ای تو دیدهٔ بینای ما

---

۱. نقل از رسالهٔ استاد معظم آقای فروزانفر در زندگانی مولانا جلال‌الدین رومی، ص ۱۱۰ـ۱۰۸.

صحتِ تو صحتِ جان و جهان است ای قمر
صحتِ جسمِ تو بادا ای قمرسیمای ما
عافیت بادا تنت را ای تنِ تو جان‌صفت
کم مبادا سایهٔ لطف تو از بالای ما
گلشن رخسار تو سرسبز بادا تا ابد
کان چراگاه دل است و سبزهٔ صحرای ما
رنج تو بر جان ما بادا مبادا بر تنت
تا بود آن رنج تو چون عقل جان‌آرای ما

و در مرثیهٔ او می‌فرماید:

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
شَه صلاح‌الدین برفتی ای همای گرم‌رو
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن
از کمان جَستی چو تیری وان کمان بگریسته

*

همچنین شیخ سعدی دربارهٔ رقص معتقد است که چون از وجد و بی‌خودی باشد روا است و می‌گوید:

چو شوریدگان مِی‌پرستی کنند
به آوازِ دولاب مستی کنند
به چرخ اندر آیند دولاب‌وار
چو دولاب بر خود بگریند زار
ندانی که شوریده‌حالان مست
چرا بر فشانند در رقص دست
گشاید دری بر دل از واردات
فشاند سَرِ دست بر کائنات
حلالش بود رقص بر یاد دوست
که هر آستینیش جانی در اوست
جهان پرسَماع است و مستی و شور
ولیکن چه بیند در آیینه کور
نبینی شتر بر حُدای عرب
که چونش به رقص اندر آرد طرب
شتر را چه شور و طرب در سر است
اگر آدمی را نباشد خر است

حاصل آنکه، به اعتقاد صوفی در هر کسی عشقی هست و این در مقام خود بسیار پسندیده است ولی معشوق متفاوت است. باید عشق را پرورش داد و به معشوق حقیقی راهنمایی کرد و با همتی بلند به آنچه دلبستگی را شاید دل باخت. جمال دوست نشانهٔ عشق به کمال است زیرا جمال پرتوی از کمالی است که صوفی در راه وصول به آن می‌کوشد و به قول شیخ روزبهان در عبهر العاشقین «منهاج عشق ربّانی، عشق انسانی است.»

به گفتهٔ مولانا:

عشقهایی کز پی رنگی بود　　عشق نبود عاقبت ننگی بود

ولی به هر حال:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است　　عاقبت ما را بدان شه رهبر است

*

چنان‌که اشاره شد، در طی این تحولات صوفیان مورد تکفیر و مزاحمهٔ شدید قرار گرفتند. این است که دست به تألیف و تصنیف زدند. یکی از قدیمترین کتب از این سنخ، کتاب اللُّمَع فی التصوّف، تصنیف ابو نصر سرّاج طوسی است[۱] که مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول هر مقام را نتیجهٔ مقامات قبل می‌داند و آن هفت مقام عبارت است از: توبه، وَرَع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

---

۱. در جنوب شرقی مشهد، نزدیک به صحن آستانهٔ رضوی، در اول خیابان معروف به «پایین خیابان» در داخل کوچهٔ باریکی مقبره‌ای است معروف به «قبر پیر پالان‌دوز» که به ظنّ قریب به یقینِ نگارنده، مقبرهٔ شیخ ابونصر سرّاج است. از تحقیقاتی که در محل کرده‌ام فایدهٔ تاریخی به دست نیامده است ولی به قرینهٔ اینکه «پیر» به مشایخ صوفیه و عرفا گفته می‌شود و «پالان‌دوز» ترجمهٔ فارسی سرّاج است و اینکه مدفن ابونصر سرّاج را همه در طوس نوشته‌اند باید گفت مقبرهٔ ابونصر سرّاج است. نکتهٔ دیگر اینکه طوس دو محل معتبر داشته: یکی «طابران» و دیگری «نوغان». و نام طوس به محل فعلی مشهد، یعنی قریهٔ نوغان و بیرون آن اطلاق می‌شده، چنان‌که مورّخین مدفن هارون‌الرشید را طوس نوشته‌اند و نیز مدفن و مشهد حضرت علی بن موسی‌الرضا (ع) را «ارض طوس» ضبط کرده‌اند.

این مقامات مراتب ورزش اخلاقی و تمرین سلوک و رفتار صوفی است و البته مقامات را که از امور خارجی و از مقولهٔ معاملات است نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه کرد زیرا در مقابل هر یک از مقامات، حالت نَفْسی و تأثر باطنی و امر ذهنی در سالک پیدا می‌شود که «حال» و مجموع آنها «احوال» نامیده می‌شود.

صاحب کتاب اللمع، «حال» را ده گونه می‌شمارد: حال مراقبه، حال قُرب، حال محبت (عشق)، حال خوف، حال رَجا، حال شوق، حال اُنس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین. مولانای رومی می‌گوید:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق　　نیست فردا گفتن از شرط طریق

هرچه هست «حال» است. عبارتی است عربی که: **الماضی مامضی و المستقبل فاین فانتبه و اغتنم الفرصة بین العدمین**، یعنی گذشته گذشت و آنچه گذشت در حکم عدم است [و] مستقبل و آینده هم وَهْم و گمانی بیش نیست و باز در حکم عدم است پس بین این دو عدم فرصت را غنیمت شمار و بهوش باش.

ولی گفتن «حال» که مولانای روم از آن صحبت می‌کند در قدم اول بر مبتدیان آسان و ساده جلوه‌گر می‌شود اما به کار بستن [آن] بسیار مشکل است. می‌گوید گذشته گذشت و در حکم عدم است. برعکس، هرچه هست گذشته است. مگر اختیاری است که بتوانیم بد یا خوب آن را فراموش کنیم. تار و پود وجود ما عبارت از یک سلسله یادگارها و تأثرات و عواطف و محفوظات گذشته است که غالب آنها حتی امروز مؤثرتر و قویتر است تا روزی که آن حالات و مؤثرات را داشته‌ایم. چگونه و با چه قدرتی می‌توانیم گذشته را فراموش کنیم و آن را عدم انگاریم، مگر آنکه دیوانه شویم یا به مرض نسیان مطلق گرفتار شویم.

آینده نیز چگونه ممکن است عدم انگاشته شود. آینده مبهم و تاریک است و درست نمی‌دانیم چه می‌شود. اما آیا ممکن است خالی از تأثیر آن زندگی کرد؟ برای بشر عادی هرچه هست آینده است؛ هرچه هست آرزوست. اگر فکر آینده و تخیل مستقبلی نمی‌بود چه بودیم؟ در هر حال با چه اختیاری می‌توان فکر مستقبل را کنار گذاشت و آن را عدم انگاشت و فاصلهٔ بین این

دو عدم، یعنی «حال» [و گذشته] را مغتنم شمرد و به قول عرفا «ابن‌الوقت» شد؟

هرگاه بخواهیم با دقت و مطابق موازین علم در آن بحث کنیم تقریباً «حال» وجود ندارد. ارسطو که به قول اوگوست کونت [کُنت] «ممکن است پیشوای متفکرین بشر شمرده شود» با دقت و صحتی که زیبندهٔ فکر چون اویی است، در تعریف زمان می‌گوید: زمان امری است نسبی، نه ماهیت واقعی و وجود حقیقی، بلکه تتابع اموری که واقع می‌شود و ذهن قسمتی از آن را «گذشته» می‌بیند و حس می‌کند و قسمتی که در دنبال آن است «آینده».

بدیهی است که قسمتی که دنبال آن می‌آید بلافاصله «ماضی» می‌گردد یعنی مجال و میدانی پیدا نمی‌شود که «زمان حال» تحقق پیدا کند. دقایق و ثوانی فرّار است یعنی بسرعت در حال حرکت است و ابداً ثبات و قراری ندارد و چیزی باقی نمی‌ماند که ما اسم «حال» به آن بدهیم بلکه یک ثانیه، حتی یکی از ناچیزترین اجزای یک ثانیه، به محض ظهور می‌گذرد و ماضی می‌شود.

لاپلاس، عالِم بزرگ، قرنها بعد از ارسطو تعریفی از زمان می‌کند که مادتاً و اساساً فرقی با گفتهٔ ارسطو ندارد. می‌گوید: زمان نتیجهٔ اثر و احساسی است که یک رشته حوادث در حافظهٔ ما باقی می‌گذارد که ما قطع و یقین داریم به اینکه وجود آن حوادث تتابع و توالی داشته است.

از نکته‌های شایان توجه این است که طفلی که متولد می‌شود، به هیچ وجه من‌الوجوه، حس زمان در او نیست و تا مدتها یعنی تا چند سال نیز این حس را ندارد. شاید اول چیزی که جلب توجه طفل را می‌کند توالی و تتابع شب و روز است که برمی‌خورد یکی پس از دیگری است. همین طور سایر حوادثی که در ظرف بیست و چهار ساعت، یکی بعد از دیگری، در حافظهٔ طفل نقش می‌بندد و حس «تتابع و توالی» یعنی امری پس از دیگری واقع شدن، در او پیدا می‌شود و اندک‌اندک حس زمان پیدا می‌شود. اما این حس از زمان بسیاربسیار مبهم و غیرمعیّن و غیرمحدود است، یعنی به طوری که گفته شد حس «زمان حال» نیست و امر نسبی است و مسامحتاً می‌گوییم «زمان حال»، ولی چون به خود فرو رویم و از نظر علم‌النفس خود را تحلیل و

تجزیه کنیم اصلاً زمان حالی نیست. هرچه هست گذشته است یا امور آینده است، آیندهٔ قریب‌الوقوع که ما سرحد بین [این] دو را که مانند «نقطهٔ هندسی» نه طول دارد، نه عرض و نه عمق، آن را «زمان حال» می‌گوییم.

به اضافه، ماضی هم بسیار بسیار مبهم است، به طوری که در ذهن اطفال و مردمان سادهٔ عامی تقریباً ماضی یک ماضی است. حتی اشخاص مهذّب و باسواد که با تاریخ و اعصار سر و کار داشته‌اند مقیاس آنها همان چند سال عمر گذشتهٔ خود آنها است. از آن که گذشت یک ماضی است. مثلاً برای یک نفر از مردم معاصر، زمانِ میرزا تقی خان امیر کبیر و زمانِ داریوش و زمانِ سلسلهٔ اول فراعنهٔ مصر از نظرِ حس درونی تقریباً یک چیز است و همه‌اش ماضی است. ماضی در حکم صحرای تاریکی است که هیچ روشنایی برای تشخیص عرض و طول آن نداریم. برای یک نفر عامی، لغت «قدیم» و «گذشته» یعنی قبل از تولد او یا قبل از تولد پدرش یا جدّش. دیگر در اینجا بسیار تاریک و مبهم می‌شود و هیچ ترازو و مقیاسی ندارد. حتی از همان زمانی که حافظهٔ او چیزی به یاد ندارد به بالا همه در حکم واحد است.

مرد عالمِ متتبعِ اهلِ تاریخ هم، با زحمت و مطابق موازین مصنوعی، درجه‌بندیها و تقسیماتی می‌کند اما بسیار مصنوعی. یعنی ذهن به حکم بداهت و با روشناییِ احساسِ درونی حکم نمی‌کند بلکه با کمال ابهام و تاریکی به زبان می‌گوید آنچه را که قلب پشتیبان آن نیست. و نیز زمان آینده، به هیچ وجه واقف به طول و عرض و عمق آن نیستیم، به طوری که می‌توان گفت یک گذشته است و یک آینده و بس.

مقصود از این مقدمات این است که با موازین عادی، به کار بردن این اصول درست درنمی‌آید مگر آنکه مقصود از «وقت‌شناسی» و «قدر وقت دانستن» و «حال» که عرفا می‌گویند و مولانای رومی مجسم می‌ساخته، آن باشد که از راه تصرف در نَفْس به مقامی برسد که آینده و ماضی نبیند و حس نکند و در واقع، از دایرهٔ موازین طبی و علم وظایف‌الاعضا بیرون رود و به قول خود مولانا:

آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

و پس از مجاهدت و کوشش بسیار خود را «دیوانه سازد» و از قیود عقلِ مزاحم آزاد کند و در آن چیزی که درون و حالت درونی (subjectivité) گفته می‌شود تصرف کامل کند، آینده و ماضی را بکلی از ذهن طرد کند و یک دنیا «حال» شود. ولی آیا این هم ممکن است یا لااقل برای هر کسی ممکن است؟

خود صوفیه، یا لااقل بعضِ از آنها، می‌گویند برای حال، دوام و بقایی نیست بلکه مانند برقی پیدا می‌شود و فوری از میان می‌رود و می‌گویند: **الاحوال کالبروق فان بقیت فَحدیث النفس**، یعنی احوال مانند برق است که بنماید و نپاید و آنچه باقی بماند آن حال نیست بلکه هوا و هوسِ طبع و نَفْس است. خود لغت «حال» را از مشتقات حول می‌دانند و می‌گویند: **الاحوال کاسْمها یعنی انها کما تحل بالقلب تزول**، به این معنی که «حال» چون نام وی است و در حالِ حلول به دل و ضمیر متصل است اما فوری زایل می‌شود.

یکی از بزرگان صوفیهٔ قرن سوم، حارث محاسبی، می‌گوید: بقا و دوام حال ممکن است یعنی حال ممکن است چندان باقی بماند تا صفت ثابت گردد. به هر صورت این هم ممکن است و شاید اشخاصی به این مقام رسیده باشند اما برای مبتدیان و خامانی چون بنده که در قید علوم و اصول عقلی و منطقی گرفتارند تصور آن هم مشکل است. به قول سعدی در گلستان:

اگر درویش در حالی بماندی سَرِ دست از دو عالم برفشاندی

خلاصه آنکه اگر کسی مطالعهٔ در نفس خویش را میزان بزرگ قضاوت در این قبیل قضایا بداند ابداً قائل به دوام و بقای حال نخواهد شد. مثلاً در یک موضوع معیّن و در یک شخص مخصوص و در یک تصمیم، از صبح تا شب متوالیاً احساسات مختلف و حالات گوناگون پیدا می‌شود. مثلاً صبح با احساس خاصی انسان نزد شخصی می‌رود، قطع نظر از اینکه در طی این تصمیم و حرکت و رفتن دائماً دچار احساسات مختلف است؛ بعد از وصول به آن شخص و در طی مصاحبه، انواع و اقسام حالات برای او حاصل می‌شود؛ موقع حرکت و بعد همه رنگ دیگر پیدا می‌کند؛ عصر از «الف» تا «یا» ممکن است احساسات قبلی تغییر کند مثل اینکه شخص دیگری شده باشد تغییر کلّی می‌یابد و شب طوری برخورد می‌کند، به شکل دیگر

برمی‌گردد. پس حرف حساب همان است که عارفِ معتدلِ بزرگ جُنید می‌گوید که «حال» چون برق است: جلوه می‌کند و از میان می‌رود.

وضع دِماغ بشر و نوع کار او را، لااقل در عالم باهوشی و شعور، تشبیه به نهر سیّالی کرده‌اند که دائماً و بلاانقطاع در جریان باشد و به اصطلاحِ ویلیام جیمس، عالِم روان‌شناس امریکایی سالهای اول قرن بیستم میلادی، سیّالهٔ شعور (current of conciousness) نامیده می‌شود [که] جریانی است که انقطاع ندارد.

این نکته لازم است گفته شود که ممکن است یک «شخص» یا یک «چیز» یا یک حالت روحی، از قبیل «علاقه» و «عشق» به آن شخص یا به آن چیز از شدت تکرار در حالات مختلفه، یعنی دوام و بقای آن علاقه با همهٔ تغییری که در حال گفته شد، طوری رسوخ پیدا کند و ملکه شود و طبیعت ثانوی گردد که حال ثابتی پیدا شود. یعنی موضوع تغییر نیابد جز آنکه احساساتِ راجع به آن موضوع گاهی تغییر یابد. مثلاً شخصی مورد علاقهٔ شدید و عمیق است البته بدون اینکه شخص مورد علاقه از میان برود و تغییر بیابد احساسات نسبت به او و نوع علاقهٔ به او دائماً در تغییر است و حالِ هر آن، نسبت به حالِ بعد تغییر می‌کند. ساعتی از شخص مورد علاقه راضی است ساعتی ناراضی؛ لحظه‌ای به او امیدوار است و لحظه‌ای دیگر مأیوس؛ وقتی رفتار او را می‌پسندد و دیگر وقت نمی‌پسندد؛ وقتی با او می‌خندد و دَمی می‌گرید اما شیءِ مورد علاقه تغییر نکرده. مدتی که بر این منوال بگذرد، آن شخص به طوری در روح او رسوخ می‌کند که وجود او مجموعاً «حالی» در او ایجاد می‌کند که آن حال با همهٔ تغییرات صوری، ثابت و برقرار و دائم است. پس سیّالهٔ شعور (به اصطلاح جیمس) و حالات ذهنی نسبت به آن شخص دائماً در تغییر و هر لحظه به شکلی است ولی خود آن شخص یعنی کلّی و وجود او در ذهن باقی و دائم و برقرار است.

بیان حال از هر مشکلی مشکلتر است. آنچه انسان در درون خود احساس می‌کند وصف‌شدنی نیست و به قلم راست نمی‌آید بلکه فقط دل به دل می‌تواند بگوید. یعنی اگر دیگری در حالات مشابه به آن واقع شده باشد می‌تواند از روی احساسات خود ادراک کند، برای آنکه نمی‌توان نغمات

موسیقی را شرح داد یا برای کور از الوان و زیباییها وصفی نمود. آشنا داند زبان آشنا، من لم یذق لم یدر.

انسان از ساعت تولد مشغول مردن است، به این معنی که زندگی در حکم دفتر و کتابی است که مشغول خواندن آن هستیم. هر روز یک صفحه یا بیشترِ آن را می‌خوانیم یعنی کتاب زندگی را در هم می‌نوردیم. روزی که به صفحهٔ آخر برسیم «مرگ» است.

*

به عقیدهٔ صوفیه، مؤمن و سالک را باید آزمود و مورد بلا و زحمت قرار داد تا چنان‌که طلا را به آتش می‌برند که از هر کدورتی صاف و دارای عیار خالص گردد و زر ناب شود مؤمن هم باید از بوتهٔ بلایا بگذرد تا کدورتش برود و صفای محض شود و خود یقین کند به ایمان خود و در آن ایمان پایدار بماند. آلم اَحَسِبَ النّاسُ أن يُتْرَكُوا اَنْ يَقُولوا آمَنّا وَ هُم لايُفْتَنون. انسان در هر راهی وقتی پخته و صاف و بدون دُرد می‌شود که از آتش بلایا بگذرد و قدر و قیمتی بیابد.

به قول مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله، مجتهد معروف مشهدی، از معاصرین که از عرفا و حکمای اشراقی بوده:

من در این صحرا نهادم پا که نخجیرم کنند
در خَمِ زلف بتی گردن به زنجیرم کنند
سخت دیوانه شدم از خویش بیگانه شدم
از کَرَم هنگام آن آمد که تعمیرم کنند
من که لوحی ساده‌ام هر نقش را آماده‌ام
دستِ نقاشانِ قدرت تا چه تصویرم کنند
من نُحاسِ تیره و قلب و سیاه و خیره‌ام
کیمیاکاران مگر تبدیل و تغییرم کنند
خاک گشتم خاک و دارم چشم از اهل نظر
کز نگاه لطف و رحمت باز اکسیرم کنند

گر ز من خشنود باشد خاطرِ پیرِ مُغان
نیست باکی شیخ و زاهد هرچه تکفیرم کنند

صوفی به ظاهر اهمیتی نمی‌دهد. برای او هرچه هست اندرون است. مولانا در دفتر دوم مثنوی، در «مناجات کردن شبان با حق تعالی در عهد موسی» که می‌گوید ای خدا:

تو کجایی تا شوم من چاکرت — چارُقت دوزم زنم شانه سرت
ور تو را بیماری‌ای آید به پیش — من تو را غمخوار باشم همچو خویش
گر ببینم خانه‌ات را من دوام — روغن و شیرت بیارم صبح و شام

موسی به او نهیب زد که تو کافر شدی. شبان با ترس و وحشت فرار کرد. خطاب خداوند به موسی رسید:

وحی آمد سوی موسی از خدا — بندهٔ ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی — نی برای فصل کردن آمدی
تا توانی پا منه اندر فراق — أَبْغَضُ الأَشیاءِ عِندِی الطلاق
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم — هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
در حق او مدح و در حقّ تو ذَم — در حق او شهد و در حقّ تو سَم
ما بَری از پاک و ناپاکی همه — از گرانجانی و چالاکی همه
هندیان را اصطلاح هند مدح — سِندیان را اصطلاح سِند مدح
ما برون را ننگریم و قال را — ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود — گرچه گفت و لفظ ناخاضع بود
زانکه دل جوهر بود گفتن عَرَض — پس طُفیل آمد عَرَض جوهر غرض
چند از این الفاظ و اِضمار و مَجاز — سوز خواهم سوز و با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان بر فروز — سر به سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب‌دانان دیگرند — سوخته‌جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر زمان سوزیدنی‌ست — بر دِهِ ویران خراج و عُشر نیست
گر خطا گوید ورا خاطی مگو — گر شود پرخون شهیدان را مشو
خونْ شهیدان را ز آب اولیٰ‌تر است — این خطا از صد صواب اولیٰ‌تر است

در درون کعبه رسم قبله نیست | چه غم ار غواص را پاچیله نیست
تو ز سَرمستان قَلاوزی مجو | جامه‌چاکان را چه فرمایی رُفو
ملّت عشق از همه دینها جداست | عاشقان را مذهب و ملت خداست
لعل را گر مُهر نَبْوَد پاک نیست | عشق در دریای غم غمناک نیست
بعد از آن در سِرِّ موسی حق نهفت | رازهایی کان نمی‌آید به گفت
بر دلِ موسی سخنها ریختند | دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود | چند پرّید از ازل سوی ابد
بعد از آن گر شرح گویم ابلهی‌ست | زانکه شرحِ این ورای آگهی‌ست
گر بگویم عقلها را بر کَنَد | ور نویسم بس قلمها بشکند
ور بگویم شرحهای معتبر | تا قیامت باشد آن بس مختصر
لاجَرَم کوتاه کردم من زبان | گر تو خواهی از درون خود بخوان

از عقاید بزرگان صوفیه این است که اعمال و افعال ولیّ را نباید با موازین مرسوم و معمول در بین مردم و مطابق عقاید عامه و عادات و ظواهر سنجید. (برای فرار از تطویل مراجعه شود به متن کتاب حاضر، حکایت خضر و موسی، ص ۸۱۴ و شرح راجع به بایزید بسطامی ص ۸۲۱ـ۸۲۰).

*

به عقیدهٔ صوفیه، فنای در توحید از اصول محسوب است یعنی عارف جز «واحد» چیزی در وجود نبیند و خود را هم در بین نمی‌بیند. مقصود این است که موجودات با همهٔ کثرت و تنوعی که دارند، به منزلهٔ آیینه‌های متعددند که یک چیز «واحد حقیقی» یعنی خدا در همهٔ آنها جلوه‌گر شده و به حسب تعدد آیینه‌های گوناگون، آن یک چیز، یعنی آن واحدِ حقیقی صورتاً عالَمِ کثرت و تعدد را به وجود آورده است ولی در حقیقت و واقع، با همهٔ این کثرتها یک چیز است و بس:

فما الوجهُ الّا واحدٌ غیر انّهُ | اذا انت اعددت المرایا تعدّدًا

به عبارت دیگر:

یک روی در صد آینه گر می‌کند ظهور
آیینه‌ها صد است ولی رو همان یکی است

مولانای رومی در مثنوی همین معنی را بیان فرموده است:

چون ز یک دریاست این جوها روان — این چرا نوش آمد آن زهرِ روان
چون که جمله از یکی دست آمده — این چرا هشیار و آن مست آمده
چون همه انوار از شمسِ بقاست — صبح صادق صبح کاذب از چه خاست
چون ز یک سرمه‌ست ناظر را کَحَل — از چه آمد راست‌بینی و حَوَل
چون خدا فرمود ره را راه من — این دلیل از چیست آن یک راهزن
وحدتی که دید با چندین هزار — صد هزاران جنبش از عین‌القرار
این همه چون و چگونه چون زَبَدْ — بر سر دریای بی‌چون می‌تپد
بی چگونه بین تو بُرد و ماتِ بحر — چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
کی بگنجد در مضیقِ چند و چون — عقلِ کُل آنجاست از لا یَعلَمون
پا در این دریا منه کم گو از آن — بر لب دریا خمش کن لب گزان
نی که جان من فدای بحر باد — خونبهای جان من این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او — چون نماند پا چو بطّانم در او

در جای دیگر در مثنوی می‌گوید که هر کس ناظر به صفات خداوند باشد در بادیهٔ «کثرت» سرگردان خواهد ماند ولی عارف چون غرق دریای «ذات» است به «وحدت» واقعیِ واصل است:

صُنع بیند مردِ محجوب از صفات — در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرقِ ذاتند ای پسر — کم کنند اندر صفات او نظر

عارف به جایی می‌رسد که هستیِ او قطره‌وار در امواج بحر توحید افتد.

و نیز مولانا در جایی اشاره می‌کند که چون از خود فانی شوی، به خدا باقی خواهی شد؛ نه آنکه او شوی بلکه مانند آهنی که به آتش سرخ شود عین آتش شود و روا است که بگویم آتشم. فانی در خدا هم می‌تواند به راستی أنَاالحَق بگوید:

این خُمِ یکرنگیِ عیسیّ ما بشکند نرخِ خُمِ صدرنگ را
چون در آن خُم افتد و گوییش قُم از طرب گوید منم خُم لاتَلُم
این «منم خم» آن اَنَاالحَق گفتن است رنگ آتش دارد اما آهن است
رنگ آهن محوِ رنگ آتش است ز آتشی می‌لافد و آتش‌وش است
چون به سرخی گشت همچون زَرِّ کان پس اَنَاالنار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن آزمون کن دست را بر من بزن

شیخ روزبهان بَقَلی، در فصل هفتم رسالهٔ عبهرالعاشقین می‌گوید:

در جُستنِ جامِ جم جهان پیمودم روزی بنشستم و شبی نغنودم
ز استاد چو وصفِ جامِ جم بشنودم خود جامِ جهان‌نمای جم من بودم

صوفیه می‌گویند وصول به معرفت کامل و تام ممکن است، به این معنی که چون قلب به نور ایمان و معرفت روشن شود آیینهٔ تجلّیِ همهٔ معارف الهی خواهد شد بلکه ذاتِ الوهیّت از آن جلوه‌گر خواهد شد. این است که پیغمبر فرموده: **لایسعنی ارضی و سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن.** اما این صفا و کمال بندرت حاصل می‌شود زیرا قلب بین عقل و هوا در کشمکش است، به این معنی که قلب انسان معرکهٔ جدالی است بین جُنود خدا و شیطان و هر دسته از راهی در تسخیر آن می‌کوشند.

مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی، در تفسیر حدیث نبوی که: **ان الله تعالی خلق الملائکة و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیها الشهوة و خلق بنی‌آدم و رکب فیهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله علی شهوته فهو اعلی من الملائکة و من غلب شهوته علی عقله فهو ادنی من البهائم**، می‌گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُرُه را جمله عقل و علم و جود آن فرشته‌ست و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف

زان سِـیُم هست آدمـیزاد و بشـر — از فـرشته نـیمی و نـیمش ز خـر
نـیمِ خـر خـود مـایل سِفلی بـود — نـیمِ دیگـر مـایل عِـلوی شـود
تـا کـدامـین غـالب آیـد در نـبرد — زیـن دوگـانه تـا کـدامین بُـرد نَـرد
عقل اگر غـالب شـود پس شد فـزون — از مـلائک ایـن بشـر در آزمـون
شهوت ار غالب شـود پس کـمتر است — از بـهایم ایـن بشـر ز آن کَـابْتَر است

حاصل آنکه، بزرگترین وصول به معرفت حقیقی «نَفْس» است.

*

پیشوایان و بزرگان صوفیه بتدریج طریقهٔ مخصوصی بـرای ریـاضت و تـربیت اخلاقی و پرورش روحی سالک ترتیب دادند که اساس آن ایـن است کـه در انسان عنصر بد و فاسدی هست که عبارت از روح شهوانی و خـور و خـواب او است و این عنصر بد کـه مـایهٔ هـوا و هـوس و شـهوت است نَـفْس نـامیده می‌شود و پیغمبر فرموده است: **اعدا عدوک نفسک التی بین جنبیک.**

مولانا در مجلّد اول مثنوی، در تفسیر حـدیث نـبوی کـه پـیغمبر در هـنگام بازگشت از یکی از غزوات فرموده که: **قد رجعنا مـن الجـهاد الاصـغر الی الجـهاد الاکبر**، می‌گوید:

ای شـهان کُشـتیم مـا خـصمِ بـرون — مـاند خـصمی زان بَـتَر در انـدرون
کشتنِ این کـارِ عـقل و هـوش نـیست — شیر بـاطن سُـخرهٔ خـرگوش نـیست
دوزخ است این نَفْس و دوزخ اژدهاست — کاو بـه دریـاها نگـردد کـمّ و کـاست
هـــفت دریـا را درآشـامد هـنوز — کـم نگـردد سـوزشِ آن خـلق‌سوز
ســنگها و کــافران ســنگدل — انـدر آیـند انـدر او زار و خـجل
هـم نگـردد سـاکـن از چـندین غـذا — تــا ز حـق آیـد مـر او را ایـن نـدا
سـیر گشـتی سیر گـوید نـی هـنوز — ایـنْت آتش ایـنْت تـابش ایـنْت سوز
عـالَمی را لقـمه کـرد و درکشـید — مـعده‌اش نـعره‌زنان هَـلْ مِـنْ مَـزید
حـق قـدم بـر وی نـهد از لامکـان — آنگـه او سـاکـن شـود در کُـنْ فَکـان
چون که جزو دوزخ است این نفسِ مـا — طـبعِ کُـل دارد هـمیشه جـزوها
ایـن قـدم حـق را بـود کـو راکُشد — غـیرحـق خـود کـی کـمانِ او کَشَد

در کـــمان نَـــنْهند الاّ تـــیرِ راست / ایـــن کـمان را بـــازگونه تـــیرهاست
راست شو چـون تـیر و وارِه از کـمان / کـز کـمان هـر راست بِـجْهَد بـی‌گمان
چـون کـه وا گشـتم ز پـیکار بـرون / روی آوردم بـــه پـــیکار درون
قَـدْ رَجَـعْنا مِـنْ جِـهادِ الاَصْغَریم / بـــا نَـــبی انـدر جـهادِ اکـبریم
قـوّتی خـواهـم ز حـق دریـاشکاف / تـا بـه سوزن بَـرکَنَم ایـن کـوه قـاف
سـهلْ شیری دان کـه صفها بشکـند / شـیر آن است آن کـه خـود را بشکـند
تـــا شـود شـیر خـدا از عَـون او / وا رهـــد از نَـــفْس و از فـــرعون او

و نیز در حکایت «مـارگیری کـه اژدهـای افسرده را مـرده پـنداشت و در رَسَنها پیچیده، به بغداد آورد» ولی اژدهای افسرده، از تابش آفتاب به حرکت آمده، مارگیر را بلعید، در مجلّد سوم می‌گوید:

نَـفْس اژدرهـاست او کـی مـرده است / از غـــمِ بـــی‌آلتی افســرده است
گـــر بـــیابد آلتِ فـــرعون او / کـــه بـه امـر او هـمی رفت آبِ جـو
آنگـــه او بـــنیادِ فـرعونی کُـنَد / راهِ صـد مـوسی و صد هـارون زند
کرمک است ایـن اژدهـا از دستِ فـقر / پشّــه‌ای گـردد ز مـال و جـاه صَـقر
اژدهـــا را دار در بـــرفِ فـــراق / هـین مَکَش او را بـه خـورشید عـراق
تـــا فسـرده مـی‌بُوَد آن اژدهـات / لقـمۀ اویـی چـو او یـابد نـجات
مـــات کـن او را و ایـمن شـو ز مـات / رحم کم کـن نـیست او ز اهـل صـلات
کـآنْ تَـفِ خـورشیدِ شهوت بَـر زنـد / وانْ خُـفاشِ مُـرده‌ریگت پَـر زنـد
مـــی‌کُش او را در جـهاد و در قِـتال / مـــردوار اللهُ یـــجزِیکَ الوِصـــال
هـــر خســی را ایـن تـمنا کـی رسد / مـــوسیی بـایدکـه اژدرهـا کُشَـد

نَفْس را غالباً به سگ تشبیه کرده‌اند. هُجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید: **النفس کلب باغ و جلد الکلب لا یطهر الا بالدباغ.** شیخ عطار در منطق الطیر، در مقالهٔ بیست و یکم از قول یکی از مرغان می‌گوید:

دیگـری گـفتا کـه نَـفْسم دشـمن است / چون زنم تک زان‌که رهزن با من است
نَـفْسِ سگ هـرگز نشـد فـرمان‌برم / مـــی‌ندانـم تـا ز دستش جـان بـرم[1]

---

۱. رجوع شود به متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۸۶۵ـ۸۶۴.

مولانای رومی در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید:

نَفْسِ فرعونی‌ست هان سیرش مکن   تا نیارد یاد زان کُفرِ کهن
گر بگرید ور بنالد زار زار   او نخواهد شد مسلمان هوش دار

و نیز در دفتر ششم می‌گوید:

نَفْسِ کافر خود همی ندْهد امان   گشت طاغی چون که فارغ شد ز نان
آدمی خود مبتلا بهتر بُوَد   زانکه زار و عاجز و مضطر بود

اساسِ تَرویضِ نَفْس این است که از هرچیزی که نَفْس به آن راغب و مایل است و مخصوصاً از چیزهایی که نَفْس به آن معتاد است باز داشته شود. خواجه حافظ می‌فرماید:

در خلاف آمدِ عادت بطلب کام که من   کسبِ جمعیت از آن زلف پریشان کردم

شیخ محمود شبستری می‌گوید:

نمی‌دانم به هر جایی که هستی   خلاف رسم و عادت کن که رَستی

معنی عبارت: موتوا قبل ان تموتوا، در بین عرفا همین است و مقصود صوفی از «مرگ به اراده»، «زندگی در حق» است که: مُتْ بالارادةِ تحیی بالطبیعة.[1]

و نیز رجوع شود به مبحث توکل [در جلد دوم همین کتاب] و این که منافاتی با ثروت و مال ندارد جز اینکه مالکِ مال باشد نه مملوک، و اشعار بسیار شیوا از مولانا در قصهٔ «نخجیران» که بهترین نمونهٔ فصاحت و بلاغت و حُسنِ گفتار است:

چیست دنیا از خدا غافل شدن   نی قماش و نقره و فرزند و زن
مال را گر بهر دین باشی حَمول   نِعْمَ مالٌ صالحٌ گفت آن رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است   آب در بیرونِ کشتی پشتی است

*

---

۱. رجوع شود به متن تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب]، ص ۸۷۲ـ۸۶۷.

به طوری که مکرر اشاره شده، تصوّف مذهب عشق و محبت است و عشق از جملهٔ احوال است یعنی بالذّات از مواهب الهی است نه از مکاسب بشری. حافظ در موارد متعدد اشارات فراوان به این موضوع دارد:

طُفیلِ هستیِ عشقند آدمی و پَری
ارادتی بنما تا سعادتی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیبِ بی‌هنری

*

ای که از دفتر عقل آیتِ عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

*

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا مِی ده و کوتاه‌کن این گفت و شنفت

*

هر آن کسی که درین حلقه نیست زنده به عشق
بر او نمرده به فتواي من نماز کنید

*

خیره آن دیده که آبش نبرد گریهٔ عشق تیره آن دل که در او شمع محبت نبود

*

راهی‌ست راه عشق که هیچش کناره نیست
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

قبلاً هم اشاره شد [که] تصوّف، در معنی، هیچ‌وقت زیر بار تعصب و تحزّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقهٔ دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتاد و دو ملت دوری می‌جوید. به عقیدهٔ صوفی یک حقیقت کلی و یک وجود حقیقی و

واقعی در تمام عالم ضبط است که مابه‌الاشتراک و سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست، یعنی هرچیزی در حد خود دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلّی هست. پس عالَم، مِن حیث‌المجموع، کمال مطلق است ولی هیچ‌چیز به تنهایی کمال مطلق نیست. واضح است که با چنین عقیده که در هر ذرّهٔ ناچیزی، از خدا ــ یعنی جزئی از کمال مطلق ــ می‌بیند زیر بار تعصب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقهٔ دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتاد و دو ملت، بلکه با عالَمِ وجود در صلح و آشتی است. صوفی چون به این حال برسد در حالت «استوا» است یعنی دیگر سایه ندارد و به هیچ‌چیز تمایل خاص ندارد.

حافظ که همهٔ مراحل تصوّف را سِیر کرده و از آن گذشته [و] به هیچ‌چیز دل نبسته و از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد مانده است، به مقامی از آزادمنشی و آزادفکری و بلندنظری رسیده که به صعوبت می‌توان نظیری برای او یافت. اینک برای تمثّل چند بیت از گفته‌های او در اینجا نقل می‌شود:

مَطَلَب طاعت و پیمانِ درست از منِ مست
که به پیمانه‌کشی شهره شدم روزِ الست
من همان‌دَم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست

*

در عشقْ خانقاه و خرابات فرق نیست
هر جا که هست پرتوِ روی حبیب هست
آنجا که کارِ صومعه را جلوه می‌دهند
ناقوسِ دیرِ راهب و نامِ صلیب هست
فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست
هم قصهٔ غریب و حدیثی عجیب هست

*

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت
سَرِ تسلیم من و خشتِ در میکده‌ها
مدعی گر نکند فهمِ سخن گو سر و خشت

*

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
که ره از صومعه تا دِیرِ مُغان این همه نیست
نام حافظ رقمِ نیک پذیرفت ولی
پیش رندان رقمِ سود و زیان این همه نیست

*

گر پیر مُغان مرشد من شد چه تفاوت
در هیچ سَری نیست که سِرّی ز خدا نیست
در صومعهٔ زاهد و در خلوتِ صوفی
جز گوشهٔ ابروی تو محراب دعا نیست

*

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم　　بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

*

صوفیِ صومعهٔ عالَمِ قدسم لیکن　　حالیا دِیرِ مُغان است حوالتگاهم

به قول مولانا:

پیشِ بی‌حد هرچه محدود است «لا» ست
کُلُّ شیءٍ غَیرِ وَجْهِ الله فناست
کفر و ایمان نیست آن جایی که اوست
زآنکه او مغز است این دو رنگ و بوست

صوفی از آنهایی که علوم رسمی و کسبی را سرمایهٔ جاه و مقام و جمعِ حُطامِ دنیوی قرار داده‌اند مذمت می‌کند. مولانای رومی در مجلّد چهارم مثنوی، در «بیان آنکه حصولِ علم و مال و جاه مر بدگهر را فضیحت او است و چون شمشیر است بر دست راهزنان» می‌گوید:

بَدگُهر را علم و فن آموختن — دادن تیغ است دست راهزن
تیغ دادن در کفِ زنگیِ مست — بِهْ که باشد علمْ ناکس را به دست
علم و مال و منصب و جاه و قِران — فتنه آرد در کفِ بدگوهران
پس غزا زین فرض شد بر مؤمنان — تا ستانند از کفِ مجنون سِنان
جان او مجنون تنش شمشیرِ او — واسِتان شمشیر را زین زشتخو
آنچه منصب می‌کند با جاهلان — از فضیحت کی کند صد ارسلان
چون قلم در دست غداری فتاد — لاجَرَم منصور بر داری فتاد
مال و منصب ناکسی کارد به دست — طالبِ رسواییِ خویش آمده‌ست
حکم چون در دست گمراهی فتاد — جاه پندارید و در چاهی فتاد
ره نمی‌داند قَلاوزی کند — جانِ زشتِ او جهان‌سوزی کند

مولانا در موضوع «جذبِ معشوقْ عاشق را» و اینکه «چون کند دیگر عاشقی در بین نمی‌ماند» یعنی در او فانی می‌شود و هستی او از میان می‌رود، در مجلّد سوم مثنوی، به طور تمثّل حکایتِ دادخواستن پشه از باد به حضرت سلیمان را می‌آورد که در لطف و شیوایی و حُسنِ بیان و عمق معانی، هر بیت آن در سرحدّ زیبایی و در حکمِ دُرِّ شاهواری است، می‌گوید:

پشّه آمد از حدیقه وز گیاه — وز سلیمان گشت پشّه دادخواه
کای سلیمان معدلت می‌گستری — بر شیاطین و آدمیزاد و پَری
مرغ و ماهی در پناه عدل توست — کیست آن گمگشته کِش فضلت نجست
داد دِه ما را که بس زاریم ما — بی‌نصیب از باغ و گلزاریم ما
مشکلاتِ هر ضعیفی از تو حَل — پشّه باشد در ضعیفی خود مَثَل
شُهرهٔ ما در ضعف و اِشکسته‌پَری — شُهرهٔ تو در لطف و مسکین‌پروری
ای تو در اطباقِ قدرت مُنتهی — مُنتهی ما در کمیّ و بی‌رهی
داد دِه ما را ازین غم کن جدا — دست گیر ای دستِ تو دستِ خدا

پس سُلیمان گفت ای انصاف‌جو | داد و انصاف از که می‌خواهی بگو
کیست آن ظالم که از باد و بُروت | ظُلم کرده‌ست و خراشیده‌ست رُوت
ای عجب در عهدِ ما ظالم کجاست | کاو نه اندر حبس و در زنجیرِ ماست
چون که ما زادیم ظلم آن روز مُرد | پس به عهدِ ما که ظلمی پیش بُرد
چون برآمد نور ظلمت نیست شد | ظلم را ظلمت بُوَد اصل و عَضُد
نک شیاطین کسب و خدمت می‌کنند | دیگران بسته به اَصفادند و بند
اصلِ ظلمِ ظالمان از دیو بود | دیو در بند است اِشتَم چون نمود
مُلک زآن داده‌ست ما را کُنْ فَکان | تا نـنالد خلق سوی آسمان
تا به بالا برنیاید دودها | تا نگردد مضطرب چرخ و سُها
تا نلرزد عرش از نالهٔ یتیم | تا نگردد از ستم جانی سَقیم
زان نهادیم از ممالک مذهبی | تا نیاید بر فلکها یا ربی
منگر ای مظلوم سوی آسمان | کآسمانی شاه داری در زمان
گفت پشّه دادِ من از دستِ باد | کو دو دستِ ظلم بر ما برگشاد
ما ز ظلمِ او به تنگی اندریم | با لبِ بسته ازو خون می‌خوریم

در دنبالهٔ این ابیات تحت عنوانِ «امر کردنِ سلیمان پشّهٔ متظلم را به احضارِ خصم به دیوانِ حکم» می‌گوید:

پس سلیمان گفت ای زیبادَوی | امرِ حق باید که از جان بشنوی
حق به من گفته‌ست هان ای دادوَر | مشنو از خصمی تو بی خصمی دگر
تا نیاید هر دو خصم اندر حضور | حق نیاید پیش حاکم در ظهور
خصم تنها گر برآرد صد نفیر | هان و هان بی خصم قولِ او مگیر
من نیارم رُو ز فرمان تافتن | خصمِ خود را رو بیاور سوی من
گفت قول توست برهان و دُرُست | خصمِ من باد است و او در حکم توست
بانگ زد آن شه که ای باد صبا | پشّه افغان کرد از ظلمت بیا
هین مقابل شو تو با خصم و بگو | پاسخ خصم و بکن دفعِ عَدو
باد چون بشنید آمد تیزتیز | پشّه بگرفت آن زمان راهِ گریز
پس سلیمان گفت ای پشّه کجا | باش تا بر هر دو رانم من قضا
گفت ای شه مرگِ من از بودِ اوست | خود سیاه این روزِ من از دودِ اوست

او چو آمد من کجا یابم قرار / کاو برآرد از نهادِ من دَمار
همچنین جویای درگاهِ خدا / چون خدا آمد شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست / لیک ز اول آن بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بُوَد جویای نور / نیست گردد چون کند نورش ظهور

در دفتر پنجم مثنوی در بیان قول رسول‌الله: **لارهبانیة فی الاسلام**، می‌گوید:

بَرمَکَن پَر را و دل بَرکَن از او / زانکه شرطِ این جهاد آمد عَدو
چون عَدو نَبْوَد جهاد آمد محال / شهوت ار نَبْوَد نباشد امتثال
صبر نَبْوَد چون نباشد میلِ تو / خصم چون نَبْوَد چه حاجت خِیل تو
هین مکن خود را خصی رُهبان مشو / زانکه عفت هست شهوت را گِرو
بی‌هوا نَهْی از هوا ممکن نبود / غازیی بر مردگان نتْوان نمود
اَنفِقُوا گفته‌ست پس کسبی بکن / زانکه نَبْوَد خرج بی‌دخلِ کهن
گرچه آورد اَنفِقُوا را مطلق او / تو بخوان که اِکْسِبُوا ثُمَّ اَنفِقُوا
همچنان چون شاه فرمود اِصْبِروا / رغبتی باید کزان تابی تو رُو
پس کُلوُا از بهرِ دامِ شهوت است / بعد از آن لاتُسرِفوا آن عفت است
چون که مَحْمُولٌ بِهِ نَبْوَد لَدَیه / نیست مُمکن بودِ مَحْمُولٌ عَلَیه
چون که رنجِ صبر نَبْوَد مر تو را / شرط نَبْوَد پس فرو ناید جزا
حَبَّذا آن شرط و شادا آن جزا / آن جزایِ دل‌نوازِ جان‌فزا

ابوسعید ابوالخیر در تفسیر **فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله**، می‌گوید: تا به نفس خویش کافر نگردی، به خدای مؤمن نشوی و طاغوتِ هر کسی نَفْسِ او است و نیز او گفته: «این است و بس و این بر ناخنی توان نوشت که **اذبح النفس و الّا فلا تشغل بترهات الصوفیه.**» و نیز: مسلمانی، گردن نهادن بود حکمهای ازلی را. **الاسلام ان یموت عنک نفسک**، و نیز صاحب اسرارالتوحید نوشته که: «شیخ ما روزی در میان سخن، روی به یکی کرد و گفت که همهٔ وحشتها از نَفْس است. اگر تو او را نکشی او تو را بکشد. اگر تو او را قهر نکنی او تو را قهر کند و مغلوب خود.»[۱]

---

۱. اسرارالتوحید، چاپ طهران، ص ۲۳۸ـ۲۳۶ و ۲۴۲.

خلاصه، در موضوع مخالفت با نَفْس و تَرویضِ آن و میراندن نَفْس به حدی مبالغه و اهتمام شده است که بعضی از فِرَقِ قدمای صوفیه اساس طریق خود را اجتهاد و ریاضت و مجاهدهٔ با نَفْس دانسته‌اند. از جمله فرقهٔ معروف «سهلیه» که به سهل بن عبدالله تُستری تولّی داشته‌اند و آنها مبنای پرورش سالک و وصول به درجات کمال را ریاضت و مجاهدت نفس می‌شمرده‌اند، چنان‌که «حمدونیان» یعنی پیروان حمدون قصار، «خدمت» را اساس طریقت، و «جُنیدیان» یعنی پیروان جُنید بغدادی، «مراقبهٔ باطن» را راه وصول به کمال می‌دانسته‌اند.

نَفْس به اصطلاح صوفیه منبع شَرّ و سرچشمهٔ اخلاق دَنِیّه و افعال مذمومه، یعنی معاصی و اخلاق سوء، مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حِقد و طمع و امثال آن است و در اینکه به ریاضت، این اوصاف رذیله را باید از خود دفع کرد و نیز به توبه معصیت را ترک نمود، به عبارات و تعبیرات و تشبیهات گوناگون از آن بحث شده است.

به طوری که مکرر اشاره شده، در مسائل احساساتی، یعنی مسائلی که سر و کارِ آن با عقیده و قلب است انسان غالباً از جادهٔ اعتدال خارج شده، به طرف مبالغه و افراط می‌رود.

*

بالأخره این مقاله، با این شکلِ در هم و بر هم که همان ترتیب حواشی و چسباندن اوراق به یکدیگر و به شکل طومار درآمدن و بدی خط و حواشی و گاهی تحشیهٔ آن حواشی، همه حکایت از پیچ در پیچ بودن موضوع و اشکال عرضه داشتن می‌کند خاتمه یافت ولی اصلاً نمی‌دانم واقعاً جواب سؤال سرکار همین است و آیا رفع مشکلی شده و حقیقتاً چیزی از آن مفهوم می‌شود یا نه؟ آنچه خودم از مرقومهٔ سرکار استنباط کردم این است که از من خواسته‌اید که خلاصه‌ای از تصوّف و عرفان و وحدت وجود و سایر سخنانی که مدار بحث صوفیه است مخصوصاً حکمت اشراق نوافلاطونی و تغییر و تحول آن و رئوس مسائل این طایفه را به رشتهٔ تحریر درآورد. ولی می‌ترسم که منظور سرکار تأمین نشده باشد زیرا به طوری که مکرر در این مقاله اشاره

شد فقط باید به طول ممارست در آثار آنها به افق فکری آنها نزدیک شد و به مسائل آنها وقوف حاصل کرد زیرا بسیاری از مسائل این قوم را انسان در عالم احساس ادراک می‌کند ولی از وصف آن عاجز می‌ماند.

راجع به مفهوم حافظ شیرازی از تصوّف و عرفان که چند غزل کاملاً صوفیانه دارد نیز اهتمام به عمل آمد که توضیح داده شود که قبل از همه چیز حکیم است و یک نوع فیلسوف التقاطی است. یعنی چیز خوب را از همه جا برچیده و التقاط کرده، به شخص کار نداشته، بلکه با مطلب و موضوع سر و کار داشته و از مجموع این التقاطها دایرهٔ وسیعی ترتیب داده است و از آن میان آن مقدار از عرفان و تصوّف را که پسندیده، اخذ کرده است و مخصوصاً به ملامتیه و قلندریه تمایل خاصی داشته است و به قول خودش:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم　　　که در طریقت ما کافری‌ست رنجیدن

خواهشمندم هرگاه سؤالات مخصوصی داشته باشید مرقوم فرمایید. جواب تا هر اندازه بدانم عرض خواهم کرد.

از خداوند بقای صحت و سعادت کامل و نشاط دائم شما را مسئلت می‌نمایم. کلید سعادت همین حالات روحانی و خوشباشیِ معنوی و درونی است. قدر این نعمت عُظما را بدانید و شاکر باشید و با شکرِ نعمت افزونیِ نعمتِ خداوندی را جالب شوید.

دکتر قاسم غنی

[فهرست مصطلحات]

مصطلحات عرفا و شعرای متصوّفه چندان زیاد و مشروح و جذاب است که در توضیح هر اصطلاحی می‌توان رساله‌ای تنظیم کرد و این خدمتی است عظیم به فرهنگ و ادب ایران که تعهد آن بر دانش‌پژوهان فرض است.

در تهیهٔ این فهرست مختصر، همت ما صرفاً بر این مقصور بوده، به اصطلاحاتی که فقط در این رساله آمده، با نهایت اجمال اشاره شود و در فراهم آوردن آن، به منابع اصلی، از قبیل شرح گلشن راز، مصباح‌الهدایه، کشّاف، نفحات و غیره رجوع شده و نیز از فرهنگ مصطلحات عرفا، تألیف آقای دکتر سید جعفر سجادی و تاریخ تصوّف در اسلام [جلد دوم همین کتاب] تألیف مرحوم دکتر غنی استفاده شده است.

ابد: آنچه مر آن را آخر نیست.

اَبدال: رجال هفت‌گانه از اولیا را اَبدال گویند که مأمور به امور خلایق‌اند و آنها به مرتبت قطب نمی‌باشند.

اتحاد: شهودِ وجودِ واحدِ مطلق است از جهت آنکه تمام اشیا موجودند به وجود واحد و فی‌نفسه معدوم‌اند.

اتصال: پیوستن مُحب به محبوب است و آن بعد از فنای وجودِ مُحب و بقای او به محبوب صورت بندد.

اثبات: در مقابل نفی، و مقصود از نفی و اثبات، نفیِ صفت بشریت و اثباتِ سلطان حقیقت است. چون صفات بشری فانی شود بقای حق اثبات یابد.

احد: اسم ذات است با اعتبارِ تعددِ صفات و اسما و غیب.

احوال: کیفیت فیض است که از مبدأ عالی بر دلِ سالکِ عارف فرود آید و سریع‌الزوال باشد و قرار نگیرد.

اختیار: مراد آن است که بنده اختیار کند مر اختیارِ حق را بر اختیارِ خود.

اخلاص: اخراج خلق است از معاملهٔ با خدا.
ادب: ملکه‌ای است در شخص که او را از کارهای زشت بازدارد.
اراده: حقیقت اراده، حرکت دل است در طلب حق.
ازل: آنچه مر آن را اول نیست.
استتار: احتجاب نور حقیقت است به‌ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن.
استغراق: تَوَغُّل در ذکرِ حضورِ حضرت حق است.
اسم اعظم: بزرگترین نام خدا است. شاه نعمت‌الله فرماید:

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم، یعنی بسم‌الله الرحمن الرحیم.

اشاره: خبر دادن از مراد است به هر عبارت و لفظ.
اشتیاق: عبارت از اِنجِذابِ مُحب است به محبوب در حال وصال برای نیل به لذاتِ مدام.
اِصطِفا: آن بود که حق تعالی دلِ بنده را برای معرفتِ خود فارغ گرداند تا معرفتِ وی صفای خود را اندر آن بگستراند.
اعتصام: پناه بردن و تمسّک جُستن و توسل بردن به لطف خدا جهت تَجَنُّب و حفظ از معصیت.
الهام: القای معنی خاص است در قلب، به طریق فیض، بدون اکتساب و فکر.
اُمُّ‌الکتاب: عقل اول است.
امتحان: امتحانِ دلِ اولیا به گونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید.
امنا: عبارت از ملامتیه‌اند و ملامتیه آنهایی هستند که از چیزی که در باطن آنها است بر ظاهر آنها هویدا نیست و اینها بالاترین طبقهٔ صوفیه‌اند.
اُنس: عبارت از وحشت توست از خود و اُنس با حق.
انسان کامل: جامعِ جمیعِ عوالمِ الهیه و کَوْنیهٔ کلّی و جزئی.
اهل تصوّف: «... چهارم اهل تصوّف‌اند و ایشان به تفکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق، نَفْسِ ناطقه را از کدورتِ صفات و هیئتِ بدنی مُنیر گرداندند. چون آن جوهر صافی گشت و در مقابل ملکوت افتاد صورتهای آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود بی‌هیچ شک و شبهتی، و این طریق از همه بهتر است ...»

از سلسلةالترتیب عمر خیام

ایما: تعریضِ خطاب بی‌اشارت و عبارت.
باطنیه: کسانی که گویند تقیّد به احکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر آنها بر

ظواهر است، و خود را از تقیّد به قید شریعت آزاد دانند و اهتمام آنها به مراعات باطن است.

برق: اول نوری که بر بنده ظاهر شود و او را به دخول به حضرتِ قُربِ خداوند برای سِیرِ فی‌الله بخواند.

بسط: حالی است بدون تکلف که نه آمدنش به کسب است و نه رفتن آن به جهد.

بصیرت: قوّتی است در دل، منوّر به نور قدسی که حقایق و بَواطنِ اشیا به او دیده شود.

پیرِ دِیر: شیخ و مرشد کامل.

تجرید: خالی شدن قلب و سِرِّ سالک از ما سَوَی الله.

تجلّی: تأثیر انوار حق است به حکم اقبال، بر دل مقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند.

تسلیم: استقبالِ قضا به رضا.

تصوّف: مبنی بر هشت خصلت است: سَخا، رضـا، صـبر، اسـارت، غـربت، لُـبسِ صوف، سیاحت و فقر.

تفویض: آنکه عَبد تمام کارهای خود را واگذار به خداوند متعال کند.

توفیق: موهبتی است الهی که هر که را ارزانی دارد کارها موافق ارادهٔ او انجام شود و سالک را به آنچه خواهد برساند.

توکل: اعتماد به حق است و گسستن از غیر.

جَبَروت: عالَمِ وسطِ میانِ جهانِ مُلک و ملکوت است.

جذبه: تقربِ بنده به مقتضای عنایت خداوند که در طیِ منازل به سوی حق، بدون رنج و سعیِ خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است.

جمع: مشاهدهٔ حق است بی‌خلق، و این مرتبهٔ فنای سالک است.

جمع‌الجمع: استهلاک و فنای کلّی است از ما سَوَی الله.

جمع و تفرقه: «فرق» آن چیزی است که به تو نسبت داده شود و «جمع» چیزی است که سلب شود از تو. و به عبارت دیگر، آنچه از راه کسب و عبودیت و لایق به احوال بشریت است «فرق» است و آنچه از قِبَلِ حق و لطف و احسان او است «جمع» است.

حال: معنی‌ای باشد که از حق به دل پیوندد، بی‌آنکه از خودْ آن را به کسب توان کرد چون بیاید، و یا به تکلف جذب توان کرد چون برود.

حجاب: آنچه مطلوب را از چشم مستور دارد.

حُرِّیَّت: انقطاع خاطر است از تعلق به ما سَوَی الله.

حضور: غیبت از خلق و حضور عِندالحق.
حق: خداوند. آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا بر خود واجب کرده است.
حقیقت: از میان رفتن اوصاف بنده به واسطهٔ غلبهٔ اوصاف حق.
حِلم: عبارت است از کَظمِ غیظ و احتمالِ اذیتِ خلقِ خدای را نه از سر عجز.
حیا: زاییدهٔ تعظیم و محبت است و اگر تنها برای تعظیم و زاییدهٔ آن باشد نتیجهٔ آن خوف باشد و اگر سبب آن تنها محبت باشد نتیجهٔ آن شوق و طلب می‌باشد. ناصرخسرو گوید:

حیا اصل است اندر ذات انسان — که دارد آدمی را آدمی‌سان
حیا و عقل و ایمانند با هم — ز یکدیگر نپردازند یک دَم

خاطر: عبارت از واردی است که بدون سابقهٔ تفکر و تدبّر در قلب پیدا شود.
خانقاه: محلی است که صوفیان در آن جمع شوند و محل ذکر و اُنس ایشان است.
خرقه: جامه‌ای که از پاره پاره‌ها دوخته شده باشد و جامه‌ای که صوفیان می‌پوشند.
«خرقهٔ درویشان جامهٔ رضاست. هر که درین کسوت تحمل نامرادی نکند مدعی است و خرقه بر وی حرام.» (گلستان سعدی)
خطرات: آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت.
خلوت: محادثهٔ سِرّ با حق.
خوف: حیا از معاصی و مَناهی و تألم از آنها است.
دل: نَفْسِ ناطقه، محل تفصیل معانی، مخزن اسرار حق است.
ذات: هستیِ شیء و حقیقت آن.
ذکر: توجه به محبوب و غفلت از ما سَویٰ است.
ذوق: از ثمرات تجلّی است و نتایج کشف را به ذوق و شُرب تعبیر می‌کنند. اول ذوق است و بعد از آن شُرب و بعد از آن سیرابی.
ذَهاب: به معنی غیبت و از خود رفتن است ولی ذَهاب تمامتر از غیبت است.
راجعان: کسانی که سِیرِ مِنَ الحَق اِلَی الخَلق کنند جهت ارشاد خلق.
رَجا: تعلقِ قلب است به حصولِ امری محبوب در آینده.
رضا: شادی دل است به تلخیِ قضا. سعدی فرماید:

چون عیشِ گدایان به جهان سلطنتی نیست　　مجموعتر از مُلکِ «رضا» مملکتی نیست

رغبت: رغبتِ نَفْس در ثواب و رغبتِ قلب در حقیقت و رغبتِ سِرّ در حق.
رند: کسی است که قیود معموله را رها کرده، محو حقیقت شده باشد.
روح: القائاتی که از عالم غیب به وجه مخصوص به قلب می‌رسد.
روح اعظم: روح انسانی مظهر ذات الهی.

روحِ اعظم جامعِ ذات و صفات　　روحِ اعـظم پـادشاهِ کـائنات

رؤیت: دیدار حق و لقای او است، خواه در دنیا و خواه در آخرت.
ریاضت: تهذیب اخلاق نَفْسیه.
زهد: انزوای از دنیا است از روی میل و رغبت با قدرت بر آن.
سالِک: سائرِ الی‌الله است که متوسط بین مبدأ و منتها است مادام که در سِیر است.
سعدی فرماید:

عـجب داری از سـالکانِ طریق　　کـه بـاشند در بـحرِ مـعنی غـریق
بـه یـادِ حـق از خـلق بگـریخته　　چنان مستِ ساقی کـه مِـی ریـخته
نشـاید بـه دارو دوا کـردشان　　که کس مطلع نـیست بـر دردشـان
چـو بـادند پـنهان و چـالاک‌پـوی　　چو سنگند خاموش و تسبیح‌گوی
فَرَس کُشته از بس که شب رانده‌اند　　سحرگه خـروشان کـه وامـانده‌انـد

سِتر: آنچه محجوب گرداند انسان را از حق.
سِرّ: لطیفه‌ای است در قلب، مثل روح در بدن.
سفر: توجه دل است به سوی حق.
سُکر: از خویش رفتن و بی‌خودی است به واسطهٔ واردی قوی.
سلوک: طیِّ مدارج خاص را گویند که همواره سالک باید طی کند تا به مقام وصل و فنا برسد.
سَماع: آواز نرم و نغمهٔ رقیق، ریسمانی است که از دنیا کشیده شده است بـه سـوی آخرت زیرا که جذب می‌کند از راه گوش لطیفهٔ آسمانی را بـه سـوی حـق تـعالی.
سعدی فرماید در بوستان:

نگویم سَماع ای بـرادر کـه چـیست　　مگـر مستمع را بـدانـم کـه کـیست

گر از بُرجِ معنی پَرَد طِیرِ او | فرشته فرو ماند از سِیرِ او
جهان پرسَماع است و مستی و شور | ولیکن چه بیند در آیینه کور
نه بینی شتر بر حُدای عرب | که چونش به رقص اندر آرد طرب
شتر را چو شور و طرب در سَر است | اگر آدمی را نباشد خر است

سِیر: دوگونه است: سِیرِ الی‌الله و سِیرِ فی‌الله. سِیرِ الی‌الله نهایت دارد یعنی چون سالک خدا را شناخت سِیر تمام شد و ابتدای سِیرِ فی‌الله حاصل شد. و سِیرِ فی‌الله را انتها و غایت نیست.

شاهد: آنچه حاضر در قلب انسان است و همواره در فکر و به یاد او است.

شراب: غَلَبات عشق را گویند و مخصوص اهل کمال است که اَخَصّ‌اند در نهایتِ سلوک.

شراب پخته: عیشِ صِرف را گویند که مجرد از اعتبارِ عبودیت باشد.

شراب خام: عیشِ ممزوج را گویند که مقارنِ عبودیت بود.

شریعت: شریعت جهت تکلیفِ خلق می‌آید و حقیقت از طریق و تصریفِ حق خبر می‌دهد.

شَطحیات: سخنانی است که در حال شدتِ وَجد ادا شود و شنیدن آن بر ارباب ظاهر سخت و ناخوش باشد و موجب ظن و انکار گردد.

شمع: نور الهی را گویند.

شوق: الشوق اعلی‌الدرجات و اعلی‌المقامات.

صبر: ترک شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا.

صبر گنج است ای برادر صبر کن | تا صفا یابی تو زین رنج کهن

صَحو: بازگشت به احساس است بعد از بی‌خودی.

صفا: خلوص از ممارستِ طبع است و دوری از مذمومات.

صفت: چیزی است که قائم به خود نباشد و از موصوف خود منفصل نشود. سعدی فرماید:

هر کس صفتی دارد و رنگی و نشانی | تو ترکِ صفت کن که ازین بِهْ صفتی نیست

طامات: معارف را گویند که در اولِ سلوک بر زبانِ سالک گذرد.

طریقت: سیرهٔ مختص به سالکین است از قطعِ منازل و ترقی در مقامات:

«طریقت» گر که می‌جویی حقیقت گر که می‌خواهی
بجو از سالکِ کامل بخواه از عارفِ دانا

❋

مرادِ اهلِ «طریقت» لباسِ ظاهر نیست کمر به خدمت سلطان ببند و صوفی باش

طلب: جستجو کردن از مراد است و مطلوب، و مطلوب خود در وجود طالب هست.

سالها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

طَمْس: فنای صفات بنده در صفات حق.
طهارت: تزکیهٔ نفس است از اخلاقِ ذمیمه و تصفیهٔ دل از لوثِ محبت دنیا.
عارف: کسی است که حضرت الهی او را به مرتبت شهودِ ذات و اسما و صفاتِ خود رسانیده باشد و این مقام به طریقِ حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد، نه به طریقِ مجردِ علم و معرفتِ حال.
عالَم ملکوت: عالَم بالا را گویند، و عالَم مُلک عالم ظاهر را.
عشق: مهمترین رکن طریقت است که آخرین مرتبتِ آن عشقِ پاک است و این مقام را تنها انسانِ کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است درک کند. و به قول عطار: عین و شین و قاف را اندر کتب تفسیر نیست. سعدی فرماید در بوستان:

اگر مرد عشقی کمِ خویش گیر وگرنه رهِ عافیت پیش گیر
مترس از محبت که خاکت کند که باقی شوی گر هلاکت کند

علایق: اسبابی که طالبان، تعلق بدان کنند و از مراد باز مانند.

با تعلق نتوان مرحلهٔ عشق بُرید دست و پا بسته درین بحر شنا نتوان کرد

علم: دلیل معرفت و حکمت است.
غفلت: غافل بودنِ دل است از حقیقت.
غوث: چون قطب ملجأ و پناه واقع شود «غوث» نامیده شود.
غیبت: غیبتِ دل است از مشاهدهٔ خلق به حضور و مشاهدهٔ حق که به واسطهٔ استیلای سلطانِ حقیقت حتی از نَفْسِ خود هم غایب می‌شود.
غیرت: غیرتِ عارف بر پروردگار به این است که نمی‌خواهد که غیری در میان

باشد و غیرتِ حق بر عارف هم چنین است که او را از آلایشِ هستی پاک دارد.

فتوت: ایثار است که غیر را بر نَفْسِ خود ایثار کند و اعلا درجهٔ آن ایثار به نَفْس است.

فقر: عبارت از فنای فی‌الله است و اتحاد قطره با دریا، و این نهایتِ سِیر و مرتبت کاملان است.

فنا: نزد اهلِ حقایق عبارت از عدمِ شعورِ شخص است به واسطهٔ استیلای ظهورِ وجودِ حق بر باطن او.

فیض: القای امری است در قلب، به طریق الهام.

قُرب: آن است که هرچه پیش آید از میان برداری و آنچه حائل میانِ مُحب و محبوب است برطرف کنی.

قطب: کسی است که در هر زمانْ مورد نظر خدا است و خداوند طلسمِ اعظم بدو عنایت فرماید. قطب در عالَمِ وجود به منزلتِ روح است در بدن.

قَلّاش: لاابالی که قطعِ علایق از دنیا کرده باشد.

هر که را جامِ مِی به دست افتاد　　رند و قَلاش و مِی‌پرست افتاد
کمالِ نَفْسِ خردمندِ نیکبخت آن است　　که سَر گران نکند بر قلندر قلاش

قلب: آنچه را حکما نَفْسِ مجردِ ناطقه خوانند اهل‌الله قلب نامند.

قلندر: مراد از قلندری، تجرید از کَونَین است و تَفرید از دارَین.

کرامت: ظهورِ امرِ خارقِ عادت از طرف شخصی است که دعوی نبوت نداشته باشد، مانند کراماتِ اولیای صوفیه.

کشف: ظهورِ مستور است در قلب.

کمال: تنزیه از صفات و آثار آن.

کیمیا: قناعت به موجود و ترکِ میل.

کیمیای سعادت: تهذیبِ نَفْس به اجتنابِ رذایل و اکتسابِ فضایل.

لطف: آنچه بنده را به طاعتِ حق نزدیک و از معاصی دور کند.

لطیفه: هر معنی خاصی که به لفظ نیاید.

لَوامع: اظهار نور بر دل با بقای فواید آن.

مجاهدت: وادار کردن نَفْس است به مشقات بدنی و مخالفت با هوا و هوس که بدان وسیله به مقامات معنوی نایل شود و راه حق را بیابد.

مجذوب: کسی است که خداوند او را برگزیند و بدون رنجِ جهد و کوشش، به جمیع مقامات و مراتب عالیه برسد.
مجرد: کسی است که قطعِ علایق از بهره‌های دنیوی، و خود را برای سِیرِ الی‌الله آماده کرده باشد.
محبت: امری است که نابینا گرداند مُحب را از آنچه جز محبوب است.
مَحْق: فنای بنده در عینِ حق.
مَحْو: از میان رفتن اوصافِ عادت و اِزالهٔ علت است.
مراد: عارفی است که به نهایت مقامات رسیده باشد.
مراقبت: محافظت قلب است از کارهای پست.
مرشد: کسی است که قبل از گمراهی، به صراط مستقیم دلالت می‌کند.
مرید: کسی است که از ارادهٔ خودْ مجرد، و از ما سَوَی الله بریده شده باشد.
مُسامِره: خطابِ حق تعالی است به عارفین در عالَمِ اسرار و غیب.
مشاهده: اطلاق می‌شود بر دیدن اشیا به دلایل توحید و گاهی اطلاق می‌شود بر رؤیتِ حق در اشیا.
معرفت: حیاتِ دل بود به حق، و اِعراضِ سِرّ از جز حق. ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود بی‌قیمت بود. سعدی فرماید:

آن کس که در او معرفتی هست کدام است　　　آن است که با هیچ‌کسش معرفتی نیست

معشوق: حق تعالی را گویند، از آن جهت که مستحقِ دوستی از جمیع وجوهْ او است.
مقام: منزلت و مرتبتی است که بنده به واسطهٔ آداب خاصی بدان رسد و از طریقِ تحمل سختی و مشقت بدان نایل گردد.
مکاشفه: شهودِ تجلّیِ صفات است. مکاشفه و مشاهده، از لحاظ معنی متقارب‌اند با این تفاوت که کشف، اَتَمّ از شهود است.
ملامتیه: جماعتی هستند که در رعایتِ معنیِ اخلاص و محافظتِ قاعدهٔ صدق، غایتِ جهد مبذول دارند و در اِخفای طاعات و کِتمِ عبادات و خیرات از نظر خلق، مبالغت واجب دانند. با آنکه در واقع هیچ دقیقه‌ای از صالحِ اعمال فرو نگذارند و تمسّک به جمیع فضایل و نَوافل از لوازم شمُرند، ولکن در ظاهر طوری رفتار کنند که مردم آنها را ملامت کنند که تقربِ ایشان به حق زیادت گردد.

مَواجید: حالات و مقاماتی که به طریق کشف و وجدان بر اولیا و عـرفا و سـالکانِ راه ظاهر می‌شود.
ناسوت: جهان سُفلیٰ.
نجوا: نهفتن آفات از اطلاع غیر.
نَفْس: لطیفهٔ مُودَعه‌ای است در قالب که محلِ اخلاقِ مذمومه است همان طـور کـه روح محلِ اخلاقِ محموده است.
نیروانا: فرو نشاندن آتش نفس.
وارد: حلولِ معانی است به دل.
واصِلان: دو طایفه‌اند: یکی آنکه بعد از وصول و فنا، حـق ایشـان را بـرای ارشـاد خلایق خود رجوع می‌نماید و دیگر آنکه بعد از وصـول و فـنا ایشـان را بـه خـلق رجوعی نیست. فرقهٔ اول مشایخ‌اند و فرقهٔ دوم مخدومان.
وجد: زبانهٔ آتش است که از شوق ناشی شده باشد.
وجود: از میان رفتن فرد است به واسطهٔ پنهان شدنِ اوصافِ بشریت و نیز به واسطهٔ وجود حق، زیرا چون سلطانِ حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند.
وحدت وجود: یعنی آنکه وجودِ واحد حقیقی است، و وجودِ اشیا عبارت از تجلّی حق به صورت اشیا است و کَثَراتِ مراتبِ امور اعتباری‌اند و از غایتِ تـجددِ فـیضِ رحمانی، تَعَیُّناتِ اَکوانی نمودی دارند.
وَرَع: تَوَقّیِ نَفْس است از وقوع در مَناهی.
وقت: عبارت از حال تو در زمان حال است که نه به گذشته تعلق داشته باشد نه بـه آینده.
وقفه: توقف بین دو مقام است.
ولیّ: کسی است که کامل و فانی و مضمحل باشد و محو در حق باشد. اولیاءالله بـر چند قسم‌اند: اَقطاب، افراد، اَوتاد، بُدَلا، نُجَبا، نُقَبا.
هاجِس: خاطر ربّانی است که به خطا نمی‌رود.
همت: توجه قلب است با تمام قوای روحانی خود بـه جـانب حـق بـرای حـصول کمال برای شخص خود یا برای شخص دیگری.
هُو: عبارت و کنایت از غیب مطلق است و یکی از اسمای ذات است.
هیبت: مشاهدهٔ جلال خدا در قلب است.
یقین: عبارت است از رؤیتِ عِیان، به قوّت ایمان، نه به حجت و برهان.

فهرست مآخذ و مدارک

جلد اول

صورت مآخذ و مدارک مهمه‌ای که مؤلف این کتاب در تألیف آن از آنها استفاده نموده است:

تاریخ آل مظفر، تألیف حافظ ابرو، نسخهٔ خطی بسیار ممتاز متعلق به آقای عباس اقبال، استاد معظم دانشگاه طهران، و عکس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، متعلق به آقای دکتر بیانی.

تاریخ آل مظفر، تألیف محمود گیتی[1] که در ذیل تاریخ گزیده حمدالله مستوفی چاپ شده است.

تاریخ جدید یزد، تألیف احمد بن حسین بن علی الکاتب در اواخر قرن نهم هجری، چاپ یزد.

تاریخ مغول، تألیف آقای عباس اقبال، استاد دانشگاه طهران.

تاریخ مواهب الهی، تألیف معین‌الدین یزدی، نسخهٔ خطی متعلق به همان آقای معظم له.

جامع‌التواریخ حسنی، تألیف حسن بن شهاب‌الدین حسین بن تاج‌الدین یزدی، معروف به ابن شهاب که در محرم هشتصد و پنجاه و پنج به نام سلطان محمد بن بایسنغر بن شاهرخ بن امیر تیمور تألیف شده است؛ نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملی طهران که تاریخ کتابت آن هشتصد و هشتاد است.

جغرافیای تاریخی حافظ ابرو، نسخهٔ خطی متعلق به آقای سید محمد تقی مدرس رضوی، از فضلای محترم خراسان.

---

۱. در تاریخ گزیده، چاپ اوقاف گیپ، این کلمه بدون نقطه چاپ شده است و چون نسخهٔ دیگری از این تاریخ تا کنون به نظر نگارنده نرسیده، اطمینانی به تنقیط برای نگارنده حاصل نیست.

جُنگ تاج‌الدین احمد وزیر، متعلق به کتابخانهٔ شهرداری اصفهان که تاریخ کتابت آن هفتصد و هشتاد و دو است و سوادی از آن نزد نگارنده است.
جُنگ خطی که جامع و کاتب آن شخصی است به نام عبدالحی از مردم ماردین (شمال بین‌النهرین) و تاریخ کتابت آن سال هشتصد و بیست و سه است. این جُنگِ بسیار مفید و نفیس متعلق است به جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی، مُدَّ ظِلُّهُ العالی.
حبیب‌السیر، تألیف خواندمیر، چاپ طهران.
دستورالوزرا، تألیف خواندمیر، صاحب حبیب‌السیر، چاپ طهران، به اهتمام فاضل معظم آقای سعید نفیسی.
ذیل جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله، تألیف حافظ ابرو، چاپ آقای دکتر بیانی در طهران.
روضة‌الصفا، تألیف میرخواند، چاپ طهران.
سفرنامهٔ ابن بطوطه، چاپ مصر.
سفرنامهٔ تیشیرا، سیّاح پرتغالی، ترجمهٔ انگلیزی [انگلیسی] که در تاریخ جزیرهٔ هرموز [هرمز] است.
شیرازنامه، تألیف ابوالعباس احمد بن ابی‌الخیر زرکوب شیرازی، چاپ طهران.
ظفرنامه شرف‌الدین علی یزدی، چاپ هند.
ظفرنامه نظام‌الدین شامی، چاپ کمپانی اشکودا در بیروت.
عجایب‌المقدور فی اخبار تیمور، تألیف ابن عربشاه، چاپ مصر.
فارسنامهٔ ناصری، تألیف مرحوم حاج میرزا حسن فسایی، چاپ طهران.
مجمل فصیحی، تألیف فصیح خوافی، نسخهٔ خطی متعلق به دوست فاضل دانشمند آقای حاج محمد آقا نخجوانی.
مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، تألیف عبدالرزاق بن اسحاق سمرقندی، نسخهٔ خطی کامل کتاب مزبور متعلق به نگارنده.
منشآت فریدون عکاشه، از منشیان ملوک آل اینجو، مجموعهٔ متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی که تاریخ کتابت آن هفتصد و هشتاد و دو است.

فهرست مآخذ و مدارک

جلد دوم

فهرست مآخذ و مدارک عمده‌ای که در تألیف این کتاب از آنها استفاده کرده‌ایم از قرار ذیل است و مآخذی که اتفاقاً و نادراً از آنها استفاده شده، در ضمن فهرست اسامی کتب که در آخر کتاب مندرج است مذکور است:

احیاء علوم‌الدین، تألیف ابوحامد محمد غزالی، متوفی در سنهٔ پانصد و پنج، طبع مصر در چهار جلد، سنهٔ ۱۳۵۲ هجری قمری.

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، تألیف محمد بن المنور بن ابی‌سعید بن ابی طاهر بن ابی‌سعید بن ابی‌الخیر که در حدود سنهٔ پانصد و هفتاد و چهار[1] تألیف شده، طبع آقای احمد بهمنیار، استاد دانشگاه طهران، در سنهٔ ۱۳۱۳ هجری شمسی.

اصطلاحات الصوفیه، تألیف کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، متوفی در سنهٔ هفتصد و سی یا هفتصد و سی و پنج که در حاشیهٔ شرح مؤلف مذکور بر منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری، در طهران در سنهٔ ۱۳۱۵ هجری قمری به طبع رسیده است.

تذکرة الاولیا، تألیف شیخ فرید الدین عطار، متوفی در سنهٔ ششصد و بیست و هفت، طبع لیدن (هولاند [هلند]) به اهتمام رینولد الن نیکلسون مستشرق انگلیزی [انگلیسی]، در سنهٔ ۱۳۲۲ هجری قمری.

تعریفات، تألیف میر سید شریف (علی بن محمد) جرجانی، متوفی در سنهٔ هشتصد و شانزده، طبع مصر، سنهٔ ۱۳۰۶ هجری قمری. در آخر عموم چاپهای تعریفات جرجانی، رسالهٔ مختصری از اصطلاحات صوفیه، واردهٔ در فتوحات مکیه [تألیف] محیی‌الدین بن العربی به طبع رسیده است.

---

۱. رجوع شود به صفحهٔ یب، حاشیهٔ ۱، از کتاب مزبور، طبع آقای بهمنیار.

تلبیس ابلیس (یا نقدالعلم والعلماء)، تألیف ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی، متوفی در سنهٔ پانصد و نود و هفت، طبع مصر، سنهٔ ۱۳۴۰ هجری قمری.

حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی، تألیف کمال‌الدین محمد بن ابی روح لطف‌الله بن ابی‌سعید، از احفاد نزدیک ابوسعید ابوالخیر، طبع پطرزبورغ [پطرزبورگ]، سنهٔ ۱۸۹۹ میلادی، مطابق ۱۳۱۷ هجری قمری، به اهتمام والنتین ژوکوفسکی، مستشرق روسی.

رسالهٔ قُشیریه، تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری نیشابوری، متوفی در سنهٔ چهارصد و شصت و پنج، طبع مصر، سنهٔ ۱۳۴۶ هجری قمری.

عرفای اسلام[1]، تألیف رینولد الن نیکلسون، مستشرق انگلیزی [انگلیسی]، در سنهٔ ۱۹۱۴ میلادی.

عوارف‌المعارف، تألیف شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن محمد)، متوفی در سنهٔ ششصد و سی و دو، طبع مصر، سنهٔ ۱۳۵۲ هجری قمری، در حواشی مجلّدات احیاءالعلوم.

کتاب اللمع فی‌التصوّف، تألیف ابونصر عبدالله بن علی السرّاج الطوسی، متوفی در سنهٔ سیصد و هفتاد و هشت، طبع لیدن (هولاند [هلند])، به اهتمام رینولد الن نیکلسون، مستشرق انگلیزی [انگلیسی]، سنهٔ ۱۹۱۴ میلادی.

کشف المحجوب، تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن الجلابی الهجویری الغزنوی، متوفی در حدود چهارصد و هفتاد، طبع والنتین ژوکوفسکی، مستشرق روسی در لنین‌گراد، در سنهٔ ۱۹۲۶ میلادی مطابق با ۱۳۴۴ هجری قمری.

کیمیای سعادت، تألیف ابوحامد محمد غزالی، متوفی در سنهٔ پانصد و پنج، چاپ بمبئی، سنهٔ ۱۳۲۱ هجری قمری.

مثنوی، مولانا جلال‌الدین رومی، متوفی در سنهٔ ششصد و هفتاد و دو، چاپ علاءالدوله، ۱۲۹۹ هجری قمری.

مرآة‌المثنوی، تألیف تلمذ حسین، طبع حیدرآباد دکن، سنهٔ ۱۳۵۲ هجری قمری.

مرصادالعباد من المبدأ الی‌المعاد، تألیف نجم‌الدین رازی معروف به نجم‌الدین دایه، متوفی در سنهٔ ششصد و پنجاه و چهار، طبع طهران، در سنهٔ ۱۳۱۲ هجری شمسی مطابق ۱۳۵۲ هجری قمری، به اهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس‌العرفا.

مطالعات در تصوّف اسلامی[2]، تألیف رینولد الن نیکلسون، مستشرق انگلیزی [انگلیسی]، چاپ کمبریج، ۱۹۲۱ میلادی.

نفحات‌الأنس، تألیف عبدالرحمان جامی، متوفی در سنهٔ هشتصد و نود و هشت، چاپ هندوستان، سنهٔ ۱۳۳۳ هجری قمری.

---

1. *The Mystics of Islam*, by: Reynold A. Nicholson, London, 1914.

2. *Studies in Islamic Mysticism*, by: Reynold Alleyne Nicholson, Cambridge, 1921.

نمایه

---

۱. این لقب یعنی «القاهر بالله» برای این خلیفهٔ عباسی یعنی محمد بن المعتضد بالله (یعنی پسر آن خلیفه که امیر مبارز الدین محمد مظفر با او بیعت کرد) ظاهراً بل قطعاً سهو است از محمود گیتی که ما از آنجا متن را نقل کرده‌ایم و لقب این خلیفه «المتوکل علی الله» بوده است. رجوع شود به: الضو اللامع لاهل القرن التاسع، تألیف سخاوی، چاپ مصر، ج ۷، ص ۱۶۸؛ و نیز به تاریخ الخلفاء سیوطی، ص ۲۰۲؛ و به صفحهٔ ۱۷۴ همین کتاب حاضر.

۲. این همان خلیفهٔ عباسی است که شاه شجاع با او بیعت کرد و محمود گیتی به غلط او را به «القاهر بالله» نامیده است (رجوع شود به «القاهر بالله» در همین فهرست).

---

۱. مخفف ابوسلیمان است که عطار، به عادت خود، کلمهٔ ابو را از اول آن انداخته است، مثل علی رودباری به جای ابوعلی رودباری، و عبدالله خفیف به جای ابوعبدالله خفیف، و احمد صغیر و احمد کبیر به جای ابواحمد صغیر و ابواحمد کبیر.

---

۱. عبدالله مخفف ابوعبدالله است که عطار، به عادت خود، کلمهٔ «ابو» را از اول آن انداخته است، مثل علی رودباری به جای ابوعلی رودباری.

۱. مخفف ابوعلی رودباری است که عطار، به عادت خود کلمهٔ «ابو» را از اول آن انداخته است، مثل سلیمان دارانی به جای ابوسلیمان دارانی، و عبدالله خفیف به جای ابوعبدالله خفیف، و احمد صغیر و احمد کبیر به جای ابو احمد صغیر و ابو احمد کبیر.

۱. چنین است در اصل چاپی و ظاهراً این کلمه تصحیفِ کتاب المتیمین است.

۱. نام این کتاب در مقدمهٔ طابع بر چاپ اول آن (طهران، سنهٔ ۱۳۰۴ قمری، ص ۱) به همین ←

→ نحو که در متن کتاب حاضر ما چاپ کرده‌ایم یعنی «لطیفهٔ غیبیه» مسطور است ولی در چاپ جدید شیراز (بدون تاریخ، ص ۲۳) «لطیفهٔ غیبی» بدونِ های تأنیث در آخر.